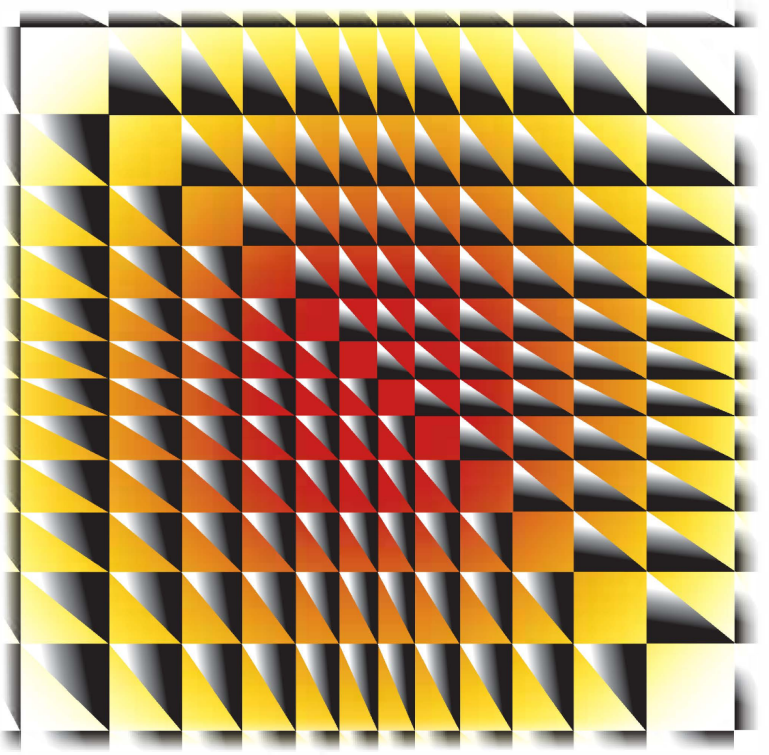
EDISI BARU



STRUKTURALISME LÉVI-STRAUSS MITOS DAN KARYA SASTRA

KARYA TERPILIH
BRIN
PROGRAM AKUISISI
PENGETAHUAN LOKAL
TIDAK UNTUK DIPERJUALBELIKAN

HEDDY SHRI AHIMSA-PUTRA

KEPEL press

UNIVERSITAS
AHMAD DAHLAN
YOGYAKARTA

STRUKTURALISME LÉVI-STRAUSS, MITOS DAN KARYA SASTRA

Buku ini tidak diperjualbelikan.

STRUKTURALISME LÉVI-STRAUSS MITOS DAN KARYA SASTRA

HEDDY SHRI AHIMSA-PUTRA

EDISI BARU

KEPEL PRESS

Buku ini tidak diperjualbelikan.

STRUKTURALISME LÉVI-STRAUSS,
MITOS DAN KARYA SASTRA

Penulis: Heddy Shri Ahimsa-Putra

© KEPEL PRESS

Judul Sampul : "Geliat dan Nuansa Struktur"
Ide dan Desain Sampul : Heddy Shri Ahimsa-Putra
Realisasi Ide : Pang Warman
Setting & Lay Out : Ijus

Cetakan edisi baru, Maret 2025

Penerbit KEPEL PRESS, Yogyakarta
Gedongan Rt. 01, Rw. 03, Sinduadi, Mlati, Sleman
Telp.: (0274) 452 536
Hp. : 081 227 10912
email: kepelcom@yahoo.com

ISBN : 978-602-356-536-8

Hak Cipta dilindungi undang-undang
Dilarang memperbanyak karya tulis ini dalam bentuk dan dengan cara apa pun, tanpa izin tertulis dari Penerbit.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

UCAPAN TERIMAKASIH

Alhamdulillahirabbil 'alamin, segala puji bagi Allah Yang Maha Pengasih dan Penyayang. Setelah tertunda cukup lama, buku edisi baru Strukturalisme Lévi-Strauss ini akhirnya bisa terbit juga. Secara keseluruhan tidak banyak perubahan dan perbaikan yang saya lakukan pada buku ini, namun beberapa perbaikan mendasar memang ada. Misalnya adalah konsep ceriteme. Dalam edisi lama konsep tersebut merupakan terjemahan dari konsep *mytheme*, sedang dalam edisi ini konsep tersebut sudah menjadi konsep yang berbeda. Artinya, di sini konsep ceriteme sudah menjadi alat analisis baru. Perubahan ini terpaksa saya lakukan karena konsep miteme dari Lévi-Strauss kadang-kadang memang masih belum dapat membantu. Selain itu, beberapa mahasiswa saya juga menanyakan apakah ada perbedaan yang cukup penting antara konsep *mytheme* dengan *ceriteme*. Walaupun ada perubahan konseptual di sini, hal itu tidak berpengaruh terhadap hasil analisis yang sudah saya tulis sebelumnya.

Perbaikan yang lain adalah pada kalimat-kalimat yang masih cukup membingungkan maknanya, terutama kalimat-kalimat yang ada dalam tafsir saya tentang mitos Bajo, *Pitoto' si Muhamma'*. Mudah-mudahan perbaikan ini bisa membuat interpretasi saya mengenai posisi mitos tersebut di kalangan orang Bajo menjadi lebih mudah dimengerti. Berbagai kesalahan kecil pada kalimat, gambar, ejaan, yang ada pada edisi lama juga telah saya perbaiki.

Selain perbaikan, penambahan yang cukup penting juga ada dalam buku ini, yakni sebuah bab baru yang berisi analisis

Buku ini tidak diperjualbelikan.

struktural dan komparatif atas dua buah mitos yang berasal dari dua sukubangsa yang berbeda, yakni mitos *Sawerigading*, yang berasal dari budaya Bugis-Makassar, dan mitos *Dewi Sri* yang berasal dari budaya Jawa. Tulisan ini saya tambahkan di sini, karena analisis di dalamnya masih bersifat struktural, namun tidak persis sama dengan analisis-analisis pada bab-bab yang lain. Mudah-mudahan tulisan ini dapat membuka wawasan baru, memberi inspirasi baru, pada pembaca yang ingin menganalisis mitos atau dongeng-dongeng di Indonesia.

Agar kualitas buku ini meningkat, di sini ditambahkan juga *Index* yang belum ada dalam buku edisi lama. Penambahan tulisan baru juga berarti bertambahnya daftar pustaka. Daftar pustaka dalam buku ini merupakan daftar pustaka yang sudah diperbaiki.

Buku edisi baru ini tidak akan dapat terbit tanpa bantuan berbagai pihak. Untuk itu saya mengucapkan terimakasih kepada Kepel Press yang telah bersedia menerbitkan buku ini, kepada Mas Destha dari Kepel Press yang telah banyak membantu dalam proses perbaikan draft buku ini, kepada penerbit Galang Press yang telah memberikan ijin untuk mengalihkan hak penerbitan buku -yang semula mereka miliki- kepada penerbit yang baru.

Heddy Shri Ahimsa-Putra
Yogyakarta, 3 Maret 2025

Buku ini tidak diperjualbelikan.

UCAPAN TERIMAKASIH
(edisi lama)

Segala puji bagi Allah Yang Waha Pengasih serta Maha Penyayang. Dengan seijin Allah s.w.t, akhirnya dapat juga saya selesaikan proses penulisan buku ini. Sudah lama sebenarnya saya berkeinginan menerbitkan sebuah buku mengenai paradigma struktural yang dikembangkan oleh ahli antropologi Prancis, Claude Lévi-Strauss. Namun, karena keterbatasan waktu dan tenaga, baru buku sederhana inilah yang kini dapat saya selesaikan. Memang, buku ini lebih mirip kumpulan tulisan daripada sebuah buku yang berdiri sendiri. Meskipun demikian, jika disimak dengan teliti buku ini sebenarnya memiliki benang merah penghubung yang cukup jelas, yakni analisis struktural atas mitos dan karya sastra.

Secara keseluruhan buku ini mencerminkan keinginan dan upaya saya untuk menunjukkan kepada para pembaca di Indonesia yang umumnya belum begitu mengenal nama Lévi-Strauss (kecuali sebagai sebuah merek celana jeans yang tersohor di seantero jagad), akan manfaat dari paradigma struktural yang dikembangkan oleh Lévi-Strauss, serta kenyataan bahwa paradigma ini telah mampu melampaui batas-batas disiplin keilmuan yang selama ini masih dijaga dan dipertahankan dengan ketat oleh sebagian ilmuwan sosial-budaya di Indonesia yang belum mampu menangkap tanda-tanda zaman, yakni semakin menipis dan mengaburnya batas-batas disiplin keilmuan. Paradigma struktural dan pemikiran-pemikiran Lévi-Strauss yang sangat berpengaruh di Barat ternyata tidak mudah dipahami oleh para ilmuwan sosial dan budaya di Indonesia.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Hambatan yang terasa begitu besar untuk memahami pemikiran Lévi-Strauss yang menarik namun juga sulit inilah yang menjadi salah satu dorongan bagi saya untuk menghimpun kembali berbagai tulisan saya, yang diilhami oleh analisis struktural dari Lévi-Strauss, menjadi buku yang sederhana ini.

Keinginan dan dorongan untuk memperkenalkan pemikiran-pemikiran Lévi-Strauss semakin menguat tatkala senior-senior saya dalam disiplin antropologi di Indonesia tidak juga segera menghasilkan tulisan-tulisan mengenai strukturalisme Lévi-Strauss (kecuali almarhum guru saya, Prof. Koentjaraningrat), ataupun analisis-analisis struktural ala Lévi-Strauss atas berbagai fenomena budaya di Indonesia. Sementara itu, di mata saya strukturalisme Lévi-Strauss merupakan sebuah paradigma antropologi yang paling strategis untuk memahami pluralitas budaya di Indonesia, karena melalui paradigma ini kita akan dapat dengan agak mudah namun tetap komprehensif memahami keaneka-ragaman budaya tersebut tanpa harus mengorbankan pengetahuan kita yang detail tentang pernik-pernik kebudayaan yang memang begitu kaya di lndonesia.

Dorongan lain yang juga telah memperkuat keinginan saya untuk memperkenalkan pendekatan struktural dari Lévi-Strauss adalah permintaan dan saran dari para mahasiswa Pascasarjana Antropologi di Universitas Gadjah Mada, yang mengikuti kuliah saya tentang strukturalisme Lévi-Strauss. Dalam berbagai kesempatan, lewat berbagai saran dan kritik, langsung maupun tidak langsung, mereka meminta saya menuangkan berbagai ide dan hasil analisis struktural saya menjadi artikel-artikel, makalah-makalah dan kemudian menjadikannya sebuah buku yang dapat menjadi acuan bagi para mahasiswa dalam menulis artikel ataupun tesis mereka. Atas berbagai dorongan yang terus-menerus, serta minat mereka yang begitu besar untuk dapat memahami pemikiran-pemikiran Lévi-Strauss yang ditunjukkan lewat makalah-makalah yang mereka tulis untuk memenuhi tugas perkuliahan, saya ucapkan terimakasih sebanyak-banyaknya kepada para mahasiswa Pascasarjana Antropologi

Buku ini tidak diperjualbelikan.

UGM. Dalam buku ini saya berusaha untuk memaparkan ide-ide Lévi-Strauss dengan cara yang lebih mudah dipahami tanpa dengan mengorbankan kecanggihan pemikiran itu sendiri, sebagai pengantar dari bab-bab yang berisi analisis struktural saya.

Berdasarkan atas topik besarnya, buku ini dapat dibagi dalam empat bagian. Bagian awal (bab I) memuat kisah tentang riwayat hidup dan perjalanan karir Lévi-Strauss yang dimulai dari studi mengenai hukum dan filsafat, dan kemudian berakhir dalam antropologi. Di sini juga dipaparkan beberapa penelitian lapangan yang pernah dilakukan oleh Lévi-Strauss sebelum dia mencapai tingkat 'dewa' dalam dunia akademik.

Bagian kedua (bab II dan III) berisi tentang dasar-dasar pendekatan struktural yang dikembangkan oleh Lévi-Strauss. Beberapa asumsi dasar yang digunakan sebagai titik-tolak analisis, model-model yang diadopsi dari disiplin linguistik, pandangan Lévi-Strauss mengenai mitos, serta berbagai macam konsep yang digunakan dalam analisis struktural dapat ditemukan di bagian ini.

Pada bagian berikutnya, bagian ketiga (hab IV) ditampilkan cara analisis struktural yang dikerjakan oleh Lévi-Strauss atas mitos-mitos dari kalangan orang Indian di benua Amerika, terutama Amerika Selatan. Contoh yang diberikan di sini adalah analisis struktural yang diterapkan oleh Lévi-Strauss pada kisah tentang Oedipus, yang merupakan karya awal Lévi-Strauss tentang bagaimana cara analisis struktural sebaiknya diterapkan, yang juga memperlihatkan asumsi-asumsi dan model-model yang mendasari analisis semacam itu. Oleh karena contoh analisis ini sebenarnya tidak sangat memuaskan, maka di sini ditampilkan pula contoh analisis struktural yang lebih baik, dan menurut penilaian beberapa ahli antropologi (lihat Leach, 1974) merupakan analisis Lévi-Strauss yang paling berhasil atas sebuah mitos dan variannya, yakni analisis stniktural atas kisah si Asdiwal, sebuah kisah yang berasal dari kalangan orang Indian Tsimshian.

Contoh ini saya anggap juga belum cukup, karena jumlah mitos yang dianalisis secara serius oleh Lévi-Strauss hanya dua buah. Sementara itu jika kita perhatikan karya besar Lévi-Strauss

Buku ini tidak diperjualbelikan.

tentang mitos, kita lihat bahwa karya ini merangkum ratusan mitos yang berlain-lainan dari berbagai macam suku. Untuk memberikan gambaran yang lebih lengkap tentang analisis struktural yang dikerjakan oleh Lévi-Strauss, ditampilkan di bagian ini beberapa contoh mitos dari Amerika Selatan dan analisisnya secara struktural. Di sini dapat dilihat kode-kode dan transformasi yang ada pada mitos-mitos tersebut, dengan miteme-miteme mereka yang saling melilit, sehingga satu sama lain tampak terjalin dalam sebuah kesatuan tali mitologis yang panjang.

Penyajian contoh-contoh analisis yang telah dilakukan oleh Lévi-Strauss tentunya belum dapat langsung meyakinkan pembaca bahwa analisis struktural dapat digunakan oleh siapa saja, tidak hanya oleh Lévi-Strauss. Oleh karena itu pada bagian ke empat (bab V - VIII) di sini ditampilkan beberapa contoh analisis struktural ala Lévi-Strauss yang telah saya terapkan pada sebuah mitos dari kalangan orang Bajo, dan pada dua buah cerpen serta sebuah novel yang ditulis oleh Umar Kayam. Apakah beberapa analisis struktural ini memang telah berhasil menyajikan pemahaman-pemahaman baru pada khasanah pengetahuan kita tentang karya-karya sastra, para pembacalah yang lebih berhak menilai.

Pada bagian keempat ini juga saya paparkan analisis saya atas beberapa bagian dari *Babad Tanah Jawi* dengan memanfaatkan beberapa asumsi strukturalisme untuk menunjukkan bagaimana kira-kira proses sinkretisasi dalam agama Islam yang menyebar di Jawa, terjadi di masa lampau. Dalam hal ini saya tidak berupaya untuk membangun model-model yang memperlihatkan adanya struktur-struktur tertentu dalam *Babad*, tetapi berusaha mengungkapkan relasi-relasi apa saja yang kiranya ada dalam kitab tersebut, yang telah memungkinkan orang Jawa membangun jaring-jaring simbolis Islam yang sinkretis, sehingga Islam tersebut menjadi lebih *nJawani*, dan karena itu pula lantas mudah mereka terima kehadirannya.

Demikianlah upaya saya untuk memperkenalkan paradigma Strukturalisme yang dirintis dan dikembangkan oleh Lévi-Strauss

Buku ini tidak diperjualbelikan.

untuk menelaah mitos, dongeng, atau karya sastra pada umumnya dalam bentuk buku yang sederhana ini. Selanjutnya, mungkin ada baiknya saya memaparkan sedikit latar-belakang atau berbagai peristiwa yang telah membawa saya ke tamasya struktural di sini, yang semuanya seolah-olah berjalan tanpa sebuah rencana sama sekali. Tamasya ini berawal dari permintaan Prof. Siti Baroroh Baried almarhum kepada saya -sepulang saya dari studi di Universitas Columbia, New York-, untuk mengampu matakuliah Mitologi dalam program studi Sastra di tingkat Pascasarjana. Saya penuhi permintaan tersebut dengan senang hati, karena kebetulan saya belum terlibat dalam banyak kegiatan.

Sebagai tugas akhir dalam kuliah ini saya meminta para mahasiswa untuk menulis sebuah makalah yang menampilkan hasil analisis mereka atas satu atau beberapa mitos yang mereka pilih sendiri, dengan menggunakan salah satu dari berbagai kerangka teori yang telah saya paparkan dalam kuliah. Salah seorang mahasiswa, yaitu I.B.Darmasuta, kemudian memilih strukturalisme Lévi-Strauss sebagai kerangka teori yang akan digunakan untuk menganalisis mitos yang dipilihnya, sebuah mitos dari kalangan orang Bajo yang berjudul *Pitoto' si Muhamma'*. Oleh karena keterbatasan penguasaan kerangka teori, analisis yang dilakukannya tidak bisa maksimal. Dia kemudian meminta saran, komentar dan arahan dari saya untuk mempertajam analisisnya. Saya katakan bahwa saya hanya dapat melakukan hal itu bilamana saya melakukan analisis itu sendiri, dan dia sangat ingin melihat hasil analisis tersebut.

Sebenarnya saya tidak begitu tertarik pada dongeng yang dipilihnya, karena terasa begitu panjang. Ketika Darmasuta membacakan dongeng Bajo tersebut di depan kelas, saya malah duduk terkantuk-kantuk. Meskipun demikian, pikiran saya terus mengikuti dongeng tersebut, dan anehnya minat saya pada dongeng ini muncul ketika Darmasuta sampai pada bagian akhir, yang mengisahkan kepergian tokoh si Muhamma' meninggalkan Hejira, gadis yang jatuh cinta padanya. Saya agak terkejut dengan

Buku ini tidak diperjualbelikan.

akhir ceritera ini, yang memang di luar dugaan saya. Namun, keterkejutan pada akhir dari dongeng ini belum mendorong saya untuk menganalisis dongeng tersebut secara struktural, seperti yang diinginkan oleh Darmasuta. Baru ketika dari fakultas ada tawaran dana untuk melakukan penelitian kecil-kecilan -yaitu dana OPF- saya tertarik kembali untuk menelaah dongeng Bajo tersebut secara struktural. Tanpa saya duga, upaya saya untuk menerapkan analisis struktural atas dongeng itu membuahkan hasil yang jauh di luar dugaan saya. Pada saat itulah saya merasakan sendiri kelebihan paradigma struktural yang dirintis oleh Lévi-Strauss ketika digunakan untuk menganalisis dongeng atau mitos.

Kesempatan saya yang kedua untuk memanfaatkan analisis struktural juga datang dengan tidak sengaja. Kali ini berawal dari permintaan teman-teman di Pusat Penelitian Kebudayaan dan Perubahan Sosial yang saat itu bersepakat untuk menyelenggarakan sebuah seminar tentang ilmu dan seni sebagai kado buat pak Kayam yang akan pensiun sebagai gurubesar di UGM. Saya *ketiban sampur* (terpilih untuk) menulis sebuah makalah ilmiah untuk pak Kayam, dan sayapun menyanggupinya. Apa yang terjadi kemudian adalah seperti yang saya tulis di awal bab VI di sini.

Dari kisah pengalaman di atas terlihat bahwa ketika saya akan menggunakan cara analisis struktural saya tidak memilih-milih ceritera sama sekali untuk menentukan apakah ceritera-ceritera yang saya dapatkan bisa dianalisis secara struktural atau tidak. Saya mengambil dongeng, cerpen dan novel yang saya kenal begitu saja. Bahwa kemudian ternyata hasilnya cukup mengejutkan dan memuaskan, semuanya sebenarnya di luar dugaan saya sendiri juga.

Itulah sedikit informasi tentang apa yang terjadi pada diri saya sebelum saya menghasilkan tulisan-tulisan dalam buku ini. Moga-moga keterangan ini dapat membantu para pembaca menempatkan tulisan-tulisan di sini dalam perspektif yang lebih utuh dan lebih tepat.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Buku ini tidak akan mungkin terwujud dan terbit tanpa dukungan dari berbagai pihak. Untuk itu saya berterimakasih kepada penerbit Galang Press yang telah bersedia menerbitkan buku ini, serta Mas Yulius yang telah banyak memberikan dorongan agar proses penulisan dapat secepat mungkin diselesaikan. Kepada redaksi majalah kebudayaan *Kalam*, redaksi majalah kebudayaan *Tembi*, penerbit LKiS dan Pustaka Pelajar, saya ucapkan terimakasih atas ijin yang diberikan kepada saya untuk menampilkan kembali beberapa bagian dari tulisan-tulisan saya yang pernah mereka terbitkan.

Dalam menyelesaikan buku ini saya juga sangat berhutang budi pada isteri dan anak-anak saya, yang telah dengan sabar membiarkan saya duduk mengetik naskah dan mengoreksi draft buku ini, serta membebaskan saya dari keharusan berpartisipasi dalam canda mereka di rumah maupun di luar rumah, serta rekreasi mereka di mall-mall kota Jakarta atau menelusuri daerah pedesaan di Jawa Barat. Semoga buku ini, langkah intelektual kecil ini, dapat menjadi dasar bagi lahirnya gagasan-gagasan, wawasan-wawasan, serta wacana baru tentang fenomena kebudayaan di Indonesia di masa-masa yang akan datang. Semoga pula buku ini dapat memperluas cakrawala batin kita dalam memandang dan memahami berbagai peristiwa sehari-hari di sekeliling kita.

Heddy Shri Ahimsa-Putra
Yogyakarta, 2 Februari 2001

Buku ini tidak diperjualbelikan.

nuonline
MENJADI INDONESIA
Kita terbang dengan dua sayap: sains dan agama
HEDDY SHRI AHIMSA-PUTRA

DAFTAR ISI

KATA PENGANTAR v

DAFTAR ISI vii

BAB I PENDAHULUAN 3
1. PENGANTAR 3
2. CLAUDE LÉVI-STRAUSS : RIWAYAT HIDUP DAN KARIRNYA 8

BAB II STRUKTURALISME LÉVI-STRAUSS 23
1. LÉVI-STRAUSS, BAHASA DAN KEBUDAYAAN 23
2. LÉVI-STRAUSS DAN LINGUISTIK STRUKTURAL 33
3. MAKNA, STRUKTUR DAN TRANSFORMASI 60
4. BEBERAPA ASUMSI DASAR 65

BAB III LÉVI-STRAUSS DAN MITOS 75
1. MITOS DAN NALAR MANUSIA 75
2. MITOS DAN BAHASA 79
3. MITOS DAN MUSIK 87
4. ANALISIS STRUKTURAL MITOS: METODE DAN PROSEDUR 92

BAB IV LÉVI-STRAUSS DAN ANALISIS STRUKTURAL 99
1. LÉVI-STRAUSS DAN KISAH OEDIPUS 99
2. LÉVI-STRAUSS DAN KISAH SI ASDIWAL 110
3. LÉVI-STRAUSS DAN MITOS-MITOS INDIAN AMERIKA 137
4. KRITIK DAN KOMENTAR 159

BAB V ANALISIS STRUKTURAL DONGENG BAJO 181
1. MITOLOGI DI INDONESIA 183
2. SELAYANG PANDANG ORANG BAJO DI INDONESIA 187
3. PITOTO' SI MUHAMMA' : SEBUAH DONGENG BAJO 189
4. STRATEGI ANALISIS STRUKTURAL 203

Buku ini tidak diperjualbelikan.

5. ANALISIS STRUKTURAL PITOTO' SI MUHAMMA' 208
6. PITOTO' SI MUHAMMA' : MENGATASI KONFLIK BATIN..... 241
7. KESIMPULAN..... 248

BAB VI SRI SUMARAH, BAWUK, DAN PARA PRIYAYI 253
1. DONGENG DARI UMAR KAYAM SEBAGAI MITOS..... 255
2. ANALISIS STRUKTURAL DONGENG UMAR KAYAM 262
3. STRUKTUR DONGENG UMAR KAYAM 277
4. NILAI JAWA, NALAR JAWA DAN UMAR KAYAM 288
5. KESIMPULAN..... 295

BAB VII PRIYAYI DALAM PARA PRIYAYI..... 301
1. STRUKTUR DALAM PARA PRIYAYI 303
2. STRUKTUR DAN DIALEKTIKA PARA PRIYAYI..... 321
3. PRIYAYI JAWA : PANDANGAN STRUKTURAL 326
4. STRUKTUR, PENGARANG DAN REALITAS..... 331

BAB VIII MITOS DAN SINKRETISASI ISLAM DI JAWA 337
1. MITOS DAN SINKRETISASI AGAMA 337
2. RELASI DAN SINKRETISASI DALAM MITOS JAWA..... 344
3. ISLAM JAWA DI MASA DEPAN 367
4. PENUTUP..... 371

BAB IX SAWERIGADING, DEWI SRI, LARANGAN INCEST DAN KEKUASAAN.... 375
1. SAWERIGADING DAN DEWI SRI..... 378
2. LÉVI-STRAUSS, MITOS DAN LARANGAN INCEST 380
3. LARANGAN INCEST DAN PERNIKAHAN DALAM SAWERIGADING DAN DEWI SRI 387
4. PERNIKAHAN IDEAL, PELAPISAN SOSIAL DAN KEKUASAAN..... 405
5. KESIMPULAN..... 436

BAB X PENUTUP..... 443
1. STRUKTURALISME DAN PERUBAHAN 444

INDEKS 475

BIODATA PENULIS..... 491

Buku ini tidak diperjualbelikan.

BAB I

PENDAHULUAN

1. PENGANTAR 3

2. CLAUDE LÉVI-STRAUSS : RIWAYAT HIDUP DAN KARIRNYA 8

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

BAB I

PENDAHULUAN

1. PENGANTAR

Dalam dunia akademik sosok Claude Lévi-Strauss memang lebih dikenal sebagai ahli antropologi daripada ahli filsafat ataupun ahli yang lain. Meskipun demikian, pemikiran-pemikirannya sebenarnya telah mampu menembus batas-batas dinding disiplin antropologi. Sebagai pelopor strukturalisme dalam antropologi Lévi-Strauss tidak hanya mendapat tempat yang sangat terhormat dalam dunia antropologi, tetapi juga dalam dunia cabang ilmu pengetahuan yang lain seperti sastra, filsafat, sosiologi, dan telaah seni. Keteguhan dan keyakinannya akan manfaat pendekatan struktural bagi pemahaman atas fenomena sosial-budaya yang begitu beranekaragam, serta kesetiaannya pada pendekatan ini -sebagaimana ditunjukkannya lewat artikel-artikel serta buku yang telah ditulisnya-, telah membangkitkan kekaguman dan penghargaan dari para ilmuwan sosial-budaya di dunia Barat. Pemikiran pemikiran Lévi-Strauss sangat banyak mempengaruhi mereka. Buku-buku dan artikel yang ditulisnya merupakan karya-karya ilmiah yang boleh dikatakan paling banyak dikutip oleh ahli-ahli antropologi pada tahun-tahun 1970an dan 1980an.

Sayangnya, pemikiran-pemikiran Lévi-Strauss yang begitu menarik dan berpengaruh tersebut ternyata tidak mudah dipahami oleh para ilmuwan sosial-budaya di Indonesia. Ada beberapa faktor penyebab di sini. Pertama, paradigma struktural dari Lévi-Strauss banyak diilhami oleh linguistik; sebuah disiplin yang memang tidak begitu populer di kalangan pakar sosial-budaya di Indonesia

Buku ini tidak diperjualbelikan.

(kecuali di kalangan ahli linguistik tentu saja). Sementara itu, Lévi-Strauss sendiri belum pernah memaparkan pandangan-pandangan tokoh-tokoh linguistik yang mempengaruhinya -seperti misalnya pandangan Ferdinand de Saussure atau Roman Jakobson, secara rinci dan sistematis, serta bagaimana pandangan-pandangan tersebut masuk dalam cara analisisnya. Akibatnya, mereka yang membaca buku Lévi-Strauss juga tidak selalu dapat langsung memahami uraian dan analisisnya. Biasanya diperlukan sebuah tulisan pengantar untuk dapat memahami uraian-uraian Lévi-Strauss yang teoritis dan filosofis.

Kedua, paradigma struktural Lévi-Strauss juga merupakan sebuah epistemologi baru dalam ilmu sosial-budaya yang memang berbeda dengan epistemologi positivistik yang dianut oleh sebagian besar ilmuwan sosial-budaya di Indonesia. Bisa dimengerti jika pemikiran-pemikiran Lévi-Strauss kemudian menjadi tidak mudah dicerna oleh nalar yang sudah sejak lama diselimuti oleh tirai positivisme tersebut. Apalagi ketika analisis Lévi-Strauss juga banyak mengandung dan menyinggung pemikiran-pemikiran filosofis, karena Lévi-Strauss pada awalnya memang memperoleh pendidikan filsafat.

Kesulitan untuk memahami pemikiran Lévi-Strauss semakin bertumpuk ketika telaah-telaah Lévi-Strauss yang antropologis pun ternyata sangat banyak memanfaatkan data etnografi yang seringkali begitu rinci dan tidak mudah diikuti, bahkan juga oleh otak-otak antropologi yang tekun dan sabar. Tidak sedikit ahli antropologi yang merasa kesulitan mengikuti jalan pikiran dan argumentasi Lévi-Strauss, karena begitu banyaknya data yang dia tampilkan untuk mendukung argumentasinya. Ini terlihat terutama dalam bukunya mengenai sistem kekerabatan dan mitos.

Di sini saya memberanikan diri untuk memperkenalkan secara singkat dasar-dasar paradigma struktural dari Lévi-Strauss, dan menunjukkan cara analisis yang dilakukannya atas mitos-mitos, serta bagaimana cara tersebut dapat diterapkan dan memungkinkan kita memberikan tafsir baru atas mitos dan karya sastra

Buku ini tidak diperjualbelikan.

tertentu. Sebagian ilmuwan mungkin akan sinis dengan langkah saya menerapkan analisis struktural ini, karena hal itu tidak lebih dari sebuah langkah meniru, tidak menghasilkan, sehingga saya hanya menjadi *consumer* atau tukang copy teori-teori yang dikembangkan oleh para ilmuwan asing saja, dan belum bisa menjadi *producer* atau pembuat teori baru.

Pendapat bahwa menerapkan sebuah teori hanya akan membuat kita tampak seperti tukang tiru atau tukang copy sudah sangat sering saya dengar dalam berbagai diskusi ilmiah ataupun obrolan informal. Mereka yang suka menerapkan teori dari luar ini sering dianggap sebagai ilmuwan yang tidak kreatif. Mereka sering disebut juga "pengasong teori". Biasanya setelah celaan seperti itu dilontarkan, disusul kemudian dengan pertanyaan : "Mengapa tidak mencoba membangun teori sendiri? Apakah tidak mampu? Apakah kita harus menjadi konsumen teori terus?".

Pertanyaan semacam ini sangat wajar muncul di kalangan sebagian ilmuwan kita, yang selain memiliki rasa nasionalisme yang tinggi, mungkin juga jengkel atau prihatin melihat situasi dunia akademis Indonesia yang tidak atau belum pernah menghasilkan teori-teori yang mantap dan terkenal, terutama untuk bidang ilmu sosial dan humaniora. Namun, semangat nasionalisme dan keprihatinan tersebut saya kira salah tempat atau agak terlalu awal, karena keduanya muncul dari sebuah asumsi bahwa kita sudah mampu melaksanakan kegiatan ilmiah dengan baik dan benar. Padahal, anggapan ini tidak sepenuhnya benar, jika tidak ingin dikatakan salah sama sekali.

Benarkah kita telah mampu menyelenggarakan kegiatan ilmiah dengan "baik dan benar"?. Mari kita lihat. Yang saya maksud dengan "kegiatan ilmiah" di sini terutama adalah kegiatan untuk melakukan berbagai macam penelitian dengan maksud untuk menguji atau mengetahui ketajaman konsep-konsep analitis yang telah dihasilkan atau menguji kemampuan sebuah paradigma dalam menjelaskan atau memahami persoal-

Buku ini tidak diperjualbelikan.

an-persoalan yang kita hadapi, yang semuanya dimulai dengan menyusun sebuah proposal penelitian. Dari pengalaman membaca berbagai proposal untuk disertasi dan tesis pascasarjana (terutama bidang sosial dan humaniora), saya mendapat kesan yang sangat jelas bahwa untuk menerapkan sebuah atau beberapa konsep yang bersumber pada sebuah paradigma saja ilmuwan kita umumnya sudah tergopoh-gopoh, sudah mengalami kesulitan, terutama dalam memperhatikan implikasi-implikasi teoritis dan metodologis dari konsep-konsep tersebut, apalagi jika mereka diinginkan membangun teori atau paradigma sendiri.

Perlu diiingat di sini bahwa sebuah teori yang kokoh (sekali lagi dalam bidang ilmu sosial dan humaniora) hanya dapat dibangun jika si ilmuwan telah mampu memahami dengan baik konsep-konsep analitis serta mengetahui cara menerapkannya dalam penelitian mereka. Untuk itu dia harus mengetahui lebih dahulu apa itu teori, apa itu paradigma, dan bagaimana orang dapat membangunnya. Jika dia adalah seorang ahli antropologi, maka dia perlu mengetahui berbagai paradigma antropologi, mulai dari yang positivistik hingga yang postmodernistis. Dia dituntut untuk memahami dengan baik hakekat ilmu pengetahuan. Dia harus mengetahui asumsi-asumsi dasar pendekatan yang digunakannya, memahami model-model dan implikasinya, memahami konsep-konsep dan wujudnya dalam realitas empiris, mengetahui dan menguasai penggunaan metode-metode penelitian serta metode analisis data dengan baik, dan terlebih lagi, harus mampu berfikir secara sistematis dan runtut. Pendek kata, dia harus paham tentang epistemologi. Bekal pengetahuan epistemologi ini memang tidak boleh diabaikan sama sekali dalam proses pengembangan ilmu pengetahuan.

Persyaratan-persyaratan semacam inilah yang selama ini tidak banyak diketahui, dan karena itu juga tidak dikuasai. Akibatnya mudah diduga, yakni ilmuwan sosial-budaya Indonesia tidak sangat mampu membangun paradigma-paradigma baru, karena pengertian teori dan paradigma tidak selalu dipahaminya. Kalau

Buku ini tidak diperjualbelikan.

yang namanya "paradigma", "kerangka teori" atau "teori" itu saja belum dipahami dengan baik, bagaimana seorang ilmuwan akan dapat dengan sadar berupaya membangun sebuah paradigma atau teori baru?

Jadi, untuk dapat membangun suatu teori atau pendekatan baru dibutuhkan kemampuan-kenampuan di atas, minimal kemampuan untuk menerapkan sebuah kerangka teori lama, sebab hanya dengan mengetahui cara menerapkannya secara baik dan benar, kita akan dapat mengetahui pula apa dan di mana letak kelemahan-kelemahan kerangka teori lama tersebut. Kalau menerapkan suatu kerangka teori saja belum bisa, apalagi mengetahui kelemahannya? Mengetahui di sini bukan hanya sekedar hafal, tetapi juga memahami keterbatasan peralatan analisisnya. Kalau mengetahui kelemahan sebuah kerangka teori saja belum bisa, bagaimana kita akan dapat membangun sebuah kerangka teori yang baru?

Pendek kata, walaupun suatu penelitian atau kegiatan ilmiah hanya ditujukan untuk mencoba menerapkan sebuah konsep analitis tertentu, kegiatan semacam ini tetap punya arti penting, karena ini merupakan sebuah latihan untuk mengetahui seperti apa dan bagaimana sebenarnya menganalisis suatu gejala atau peristiwa dengan menggunakan konsep-konsep tertentu. Tuntutan semacam ini terasa lebih kuat dalam bidang ilmu-ilmu sosial-budaya daripada dalam bidang ilmu-ilmu eksak, karena konsep-konsep dalam bidang ilmu sosial-budaya umumnya menunjuk pada seperangkat pengetahuan tertentu yang abstrak sifatnya. Selain itu, makna konsep-konsep tersebut juga ditentukan oleh makna konsep-konsep lain yang relevan. Latihan menerapkan sebuah kerangka teori ini merupakan bagian penting dari proses belajar membangun sebuah teori atau paradigma. Oleh karena itu pula, saya tidak malu dan segan untuk berusaha dapat menerapkan dengan baik cara analisis struktural yang dikembangkan oleh Lévi-Strauss. Saya berharap dengan usaha ini saya akan dapat lebih memahami kelebihan dan kekurangan dari strukturalisme Lévi-Strauss.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

2. CLAUDE LÉVI-STRAUSS : RIWAYAT HIDUP DAN KARIRNYA[1]

Claude Lévi-Strauss adalah ahli antropologi berkebangsaan Prancis. Sebagaimana tercermin dari namanya dia adalah seorang keturunan Yahudi. Dia lahir di Brussles, Belgia, pada tanggal 28 Nopember 1905, dari ayah bernama Raymond Lévi-Strauss dan ibu Emma Levy. Pada tahun 1909 orang tua Lévi-Strauss pindah ke Paris, Prancis.

Ayah Lévi-Strauss adalah seorang pelukis yang lebih banyak melukis potret. Jadi, semenjak kecil Lévi-Strauss memang telah bersentuhan dengan dunia seni. Pengaruh seni ini tetap tampak di kemudian hari ketika dia telah mencapai status 'dewa' dalam jagad akademik, terutama dalam dunia antropologi. Buku-bukunya tentang mitos serta analisisnya tentang motif-motif hias, tattoo, topeng, serta model musik yang digunakannya, cukup jelas memperlihatkan minatnya yang mendalam terhadap seni serta pengaruh seni itu sendiri terhadap cara dia memandang fenomena sosial-budaya.

Sebenarnya minat utama Lévi-Strauss semula bukanlah antropologi. Di masa mudanya dia lebih banyak membaca buku-buku hukum dan filsafat, karena pada tahun 1927 Lévi-Strauss masuk Fakultas Hukum Paris dan pada saat yang sama juga belajar filsafat di Universitas Sorbonne. Studi di fakultas hukum ini berhasil diselesaikan dalam waktu satu tahun dengan tesis tentang dalil-dalil filsafat aliran materialisme historis, dengan pembimbing seorang ahli kasta India, Celestin Bougle, yang di kemudian hari turut menentukan perjalanan karirnya sebagai ahli antropologi. Lévi-Strauss kemudian memperoleh *licence* dalam bidang hukum.

Pada tahun berikutnya Lévi-Strauss mengikuti persiapan untuk ujian *agregation* dalam filsafat, yang merupakan salah satu

[1] Uraian tentang riwayat hidup Lévi-Strauss ini sebagian besar diambil dari buku M.Henaff (1998).

Buku ini tidak diperjualbelikan.

gelar tertinggi di Prancis. Di antara mereka yang mempersiapkan diri bersamanya adalah ahli filsafat Maurice Marleau-Ponty dan Simone de Beauvoir. Di tahun ini Lévi-Strauss juga sempat bertemu dengan ahli filsafat dan penulis Paul Nizan, yang menikah dengan adik sepupu Lévi-Strauss. Paul Nizan sempat menceriterakan kepadanya bahwa dia sendiri telah tertarik pada antropologi, dan ini ternyata telah mendorong Lévi-Strauss juga -yang ketika itu telah membaca buku *Aden Arabie* yang dikaguminya-, untuk menoleh ke antropologi.

Lévi-Strauss menikah pada tahun 1932 dengan Dina Dreyfus, dan pada tahun yang sama memasuki dinas militer. Pada tahun ini pula Lévi-Strauss memperoleh posisi sebagai pengajar di Mont de-Marsan *lycee.* Ketika dia kemudian dipindahkan ke bagian Timur Laut Prancis, di sebuah *lycee* di Laon, Lévi-Strauss mulai merasakan kebosanan dalam mengajar, dan lebih dari itu, "I wanted to travel to see the world" (Aku ingin berkelana melihat dunia), katanya. Pada tahun inilah Lévi-Strauss membaca buku *Primitive Society* (1920) yang ditulis oleh Robert Lowie, seorang ahli antropologi dari Amerika Serikat. Buku ini ternyata sangat mengesankannya. Membaca buku ini Lévi-Strauss merasakan sebuah pengembaraan intelektual yang melegakan sekaligus juga memabukkan. Kesan ini dituliskannya dalam buku *Tristes Tropique* sebagai berikut.

> *"[I]nstead of notions borrowed from books and at once metamorphosed into philosophical concepts I was confronted with an account of first-hand experience. The observer, moreover, had been so committed as to keep intact the full meaning of his experience. My mind escaped from the claustrophobic, Turkish-bath atmosphere in which it was being imprisoned by the practice of philosophical reflection. Once it had got out into the open air, it felt refreshed and renewed. Like a city-dweller transported to the mountains, I became drunk with space, while my dazzled eyes measured the wealth and variety of the objects surrounding me" (1975: 59)*

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Sebagaimana diceritakannya sendiri, karir Lévi-Strauss dalam dunia antropologi dimulai di sebuah pagi di hari Minggu, pada musim gugur tahun 1934 ketika telpon di rumahnya berdering pada pukul sembilan pagi. Ternyata Celestin Bougle, yang pernah membimbingnya menyusun tesis master filsafat, menelponnya. Bougle saat itu menjadi direktur *Ecole Normale Superieure.* Mengetahui bahwa Lévi-Strauss berminat dalam bidang etnologi, Bougle kemudian menyarankan Lévi-Strauss untuk melamar sebagai pengajar dalam bidang sosiologi di Universitas Sao Paulo, di Brazil. Universitas ini baru saja didirikan dan berada di bawah tanggung-jawab sebuah misi universitas yang diketuai oleh George Dumas. Lévi-Strauss kemudian menemui Dumas, yang kuliah-kuliahnya pernah dia ikuti sebelumnya. George Dumas setuju untuk menerima Lévi-Strauss.

Pada tahun 1935 Lévi-Strauss berangkat dari Marseille menuju Brazil. Ketika itu Lévi-Strauss boleh dikatakan sangat anti pada pandangan-pandangan dari Durkheim dan Comte, sementara dia sendiri sebenarnya diharapkan untuk mengajar sosiologi yang didasarkan pada pandangan-pandangan kedua ahli sosiologi Prancis ini. "I arrived as an avowed anti Durkheimian and the enemy of any attempt to put sociology to metaphysical uses" tulisnya (1975:63). Oleh karena pandangannya ini, seorang kolega lain kemudian berusaha menyingkirkannya. Namun, Lévi-Strauss berhasil bertahan hingga tahun 1938.

Selama mengajar di Brazil inilah Lévi-Strauss memperoleh kesempatan untuk mengadakan ekspedisi ke daerah-daerah pedalaman Brazil, serta mengunjungi berbagai suku Indian yang selama itu boleh dikatakan belum terjamah oleh peradaban Barat. Ekspedisi pertama, yang dilakukannya bersama isterinya, dan mendapat dukungan dari *Musee de 1'Homme* di Paris dan musium kota Sao Paulo, adalah ke daerah Mato Grosso. Inilah kesempatan pertamanya mempelajari orang-orang Indian Caduveo dan Bororo.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Ketika itu Lévi-Strauss merasa seolah-olah dia adalah penjelajah-penjelajah Eropa dari abad 16. "I felt I was reliving the adventures of the first sixteenth-century explorers. I was discovering the New World for myself. Everything seemed mythical: the scenery, the plants, the animals" (1991: 21). Pengalamannya bertemu dengan suku-sukubangsa yang sangat sederhana yang sangat kontras dengan peradaban manusia yang ada di kota-kota besar Brazil seperti Rio de Janeiro dan Sao Paulo, apalagi dengan peradaban di Prancis, telah memberikan kesan yang sangat mendalam pada diri Lévi-Strauss.

Dari pengalaman batinnya inilah lahir sebuah karya semacam laporan perjalanan plus otobiografi yang mengesankan, yang membuat namanya melejit di negerinya, Prancis, *Tristes Tropique.* Buku ini menjadi semacam *ethnographic baptism* bagi Lévi-Strauss. Melalui buku ini Lévi-Strauss seakan-akan telah menginisiasi dirinya sendiri masuk dalam sebuah disiplin yang pendidikan formalnya tidak pernah dia peroleh selama dia belajar di tingkat universitas (Henaff, 1998: 247), yakni antropologi.

Buku ini sendiri menjadi terkenal bukan karena Lévi-Strauss adalah seorang ahli antropologi, tetapi lebih karena kemampuan Lévi-Strauss mengungkapkan nasib menyedihkan orang-orang Indian di belantara Amazone dalam bahasa yang penuh sentuhan kemanusiaan dan memikat (Pace, 1986)[2)]. Berkat buku inilah Lévi-Strauss kemudian dikenal tidak hanya di kalangan akademisi, tetapi juga di kalangan awam yang lebih luas.

Pada tahun 1936 *Musee de 1'Homme* menyelenggarakan sebuah pameran etnologi yang memajang berbagai benda etnografis koleksi Lévi-Strauss dan isterinya, yang diambil dari pedalaman Brazil. Pada tahun itu pula Lévi-Strauss menulis sebuah artikel tentang orang Bororo, yang berhasil menarik

[2)] Saya sendiri hanya dapat menangkap keindahan bahasa tulisan Lévi-Strauss ini lewat terjemahan karya-karyanya dalam bahasa Inggris. Dalam bahasa aslinya keindahan dan nuansa yang ditampilkan tentu akan lebih kuat lagi.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

perhatian para ahli antropologi seperti Alfred Metraux dan Robert H.Lowie. Lévi-Strauss kemudian bertemu dengan para ahli etnologi Prancis yang ternama di masa itu, seperti Lévy-Bruhl dan Marcel Mauss. Berkat pameran di atas Lévi-Strauss dapat memperoleh dana lagi untuk melakukan ekspedisi ke pedalaman Brazil.

Lévi-Strauss kembali ke Brazil pada tahun 1938 untuk melakukan ekspedisi kedua menuju ke kawasan sebelah Barat Mato Grosso, daerah Amazone. Ketika itu kawasan ini masih merupakan kawasan yang sangat sedikit didokumentasikan. Anggota ekspedisinya terdiri dari dia sendiri, isterinya (Dina Dreyfus), seorang staf musium Rio de Janeiro, dan seorang dokter. Di Cuiaba Lévi-Strauss menyewa orang lagi dan membeli hewan pengangkut, sehingga kelompok ekspedisinya bertambah dengan 13 orang, 15 ekor *bagal* dan 30 ekor sapi (Henaff, 1998: 248). Sebuah ekspedisi ilmiah yang sangat besar untuk ukuran di masa itu.

Dalam ekspedisi inilah Lévi-Strauss bertemu dengan orang Indian Nambikwara yang kemudian ditulisnya. Suku Indian semacam inilah yang dicarinya selama itu. "I had been looking for a society reduced to its simplest expression. The society of the Nambikwara had been reduced to the point at which I found nothing but human beings", tulis Lévi-Strauss dalam *Tristes Tropiques* (p.310).

Setahun kemudian, Lévi-Strauss kembali lagi ke Prancis, dan segera memajang koleksi benda etnografisnya di *Musee de 1'Homme*. Pada tahun ini Lévi-Strauss berpisah dengan isterinya. Sementara itu Prancis mulai terlibat perang dengan Jerman. Lévi-Strauss terkena mobilisasi dan ditugaskan di departemen pos dan telekomunikasi, di bagian sensor telegram. Selang beberapa bulan kemudian dia diangkat menjadi *liaison officer,* petugas penghubung.

Tahun berikutnya, 1940, kesatuan tempat Lévi-Strauss bertugas dipaksa mundur oleh tentara Jerman hingga daerah Bordeaux, dan berhenti di Beziers, sebuah kota di dekat perbatasan dengan Spanyol. Di sini Lévi-Strauss bertemu kembali dengan

Buku ini tidak diperjualbelikan.

orang tuanya, di Cevennes. Tidak lama kemudian dia berhasil menjadi guru besar filsafat di Montpellier, dan dibebastugaskan dari militer. Namun, karena Lévi-Strauss adalah keturunan Yahudi, maka berdasarkan undang-undang rasial di masa itu Lévi-Strauss kemudian dipecat. Pada tahun inilah Lévi-Strauss membaca sebuah buku etnologi yang kemudian juga menentukan perjalanan karirnya sebagai ahli antropologi di kemudian hari, yaitu buku tentang sistem-sistem kekerabatan di Cina yang ditulis oleh Marcel Granet.

Setelah dipecat dari jabatannya Lévi-Strauss mendapat kontak dari Amerika Serikat. Dia diminta memanfaatkan rencana Yayasan Rockefeller untuk menyelamatkan ilmuwan dan pemikir-pemikir Eropa berdarah Yahudi dari kekejaman Nazi. Salah seorang kerabatnya di Amerika juga berusaha membawanya ke Amerika Serikat. Selain itu, beberapa ahli antropologi, seperti Robert Lowie, Max Ascoli dan Alfred Metraux, berhasil meminta kepada *New School for Social Research* di New York untuk mengundang Lévi-Strauss. Lévi-Strauss sendiri sebenarnya ingin kembali ke Brazil, namun karena tidak berhasil mendapatkan visa, Lévi-Strauss akhirnya memutuskan untuk pergi ke New York.

Di kota ini Lévi-Strauss tinggal di daerah Greenwich Village, di sebuah apartment di Eleventh Street. Di sini dia bertetangga dengan Claude Shannon, pelopor sibernetika, dan bertemu dengan ilmuwan, penulis, dan para seniman pelarian yang telah terkenal di Prancis. Dia berteman akrab dengan Max Ernst, berkenalan dengan tokoh-tokoh antropologi dari Universitas Columbia seperti Franz Boas, Ruth Benedict, A.L. Kroeber, dan Ralph Linton. Selain mengajar di New School, Lévi-Strauss juga mengajar etnologi di *New York Ecole Libre des Hautes Etudes*, yang didirikan oleh kaum intelektual pelarian dari Prancis.

Di New York inilah kecenderungan struktural yang sudah lama ada dalam diri Lévi-Strauss berkembang dan menjadi matang, berkat pertemuannya dengan ahli bahasa dari Rusia yang sangat ternama, Roman Jakobson, yang dikenalnya lewat seorang

Buku ini tidak diperjualbelikan.

teman dekatnya, Alexandre Koyre. Bagi Lévi-Strauss, pertemuan ini sangat menentukan perkembangan pemikirannya. "At the time I was a kind of naive structuralist, a structuralist without knowing it" katanya. "Jakobson revealed to me the existence of a body of doctrine that had already been formed within a discipline, linguistics, with which I was unacquainted. For me it was revelation" (1991: 41). Pertemuan dengan Jakobson berkembang menjadi sebuah persahabatan yang sangat istimewa. "A friendship of forty years without a break. It is a bond that never weakened, and, for me, an admiration that never ended". Selain memberikan kuliah-kuliah di Ecole Libre yang juga diikuti oleh Lévi-Strauss, Roman Jakobson sebaliknya juga mengikuti kuliah-kuliah Lévi-Strauss mengenai sistem kekerabatan, yang kemudian menjadi tesis doktoral Lévi-Strauss di tahun 1948.

Lévi-Strauss mulai menulis disertasi doktornya, *Les Structures elementaires de la parente* (*The Elementary Structures of Kinship*), pada tahun 1943, dengan melakukan banyak riset kepustakaan di *New York Public Library* (Perpustakaan Umum New York). Setahun kemudian Lévi-Strauss kembali ke Prancis, karena dipanggil oleh *Direction des Relations Culturelles.* Setelah tinggal selama satu tahun di Paris sebagai sekretaris dari *New York Ecole Libre des Hautes Etudes*, dia diangkat menjadi direktur pusat kebudayaan yang menjadi bagian dari kedutaan besar Prancis, di Washington, dengan tempat tinggal di New York. Lévi-Strauss bercerai dengan Dina Dreyfus dan menikah lagi dengan Rose-Marie Ullmo pada tahun 1945. Dari perkawinan ini lahir seorang anak laki-laki, Laurent.

Tahun 1947 Lévi-Strauss kembali ke Prancis dan pada tahun berikutnya dia diangkat sebagai *maitre de recherches* selama beberapa bulan di CNRS (*Centre National de la Recherche Scientifique*/ Pusat Penelitian Ilmiah Nasional) dan sebagai asisten direktur di *Musee de 1'Homme*. Pada tahun inilah Lévi-Strauss menempuh ujian doktornya di Universitas Sorbonne, dengan disertasi *Les Structures elementaires de la parente.* Pada tahun ini juga Lévi-

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Strauss bertemu dengan Jacques Lacan, ahli psikoanalisis, di rumah Alexander Koyre, dan mereka menjadi sahabat dekat selama beberapa tahun. Dalam pertemuan-pertemuan mereka, mereka jarang membicarakan psikoanalisis ataupun filsafat. Obrolan mereka lebih banyak tentang seni dan sastra. Di rumah Jacques Lacan inilah Lévi-Strauss bertemu dengan calon isteri ketiganya, Monique Roman.

Setahun kemudian (1949), disertasi Lévi-Strauss diterbitkan, dan ini membuat dia mendapat perhatian dari para ahli antropologi, terutama mereka yang berminat pada soal-soal kekerabatan. Gaung dari buku ini ternyata juga berhasil mencapai kalangan di luar antropologi, dan reaksi yang muncul pada umumnya adalah positif.

Meskipun oleh penulisnya buku ini kemudian dipandang terlalu ambisius, namun sekarang buku ini telah menjadi salah satu tonggak terpenting dalam kajian antropologi tentang sistem kekerabatan. Bagi mereka yang menulis tesis master dan disertasi tentang sistem kekerabatan, buku ini boleh dikatakan tidak dapat dilewatkan sama sekali. Da1am buku inilah untuk pertama kalinya beraneka-ragam sistem kekerabatan suku-sukubangsa di dunia dicoba dijelaskan dengan menggunakan model-model yang memperlihatkan prinsip-prinsip yang bekerja di balik fenomena sistem kekerabatan. Buku ini juga merupakan salah satu bukti dari kepiawaian Lévi-Strauss menerapkan analisis struktural atas fenomena kekerabatan.

Berkat prestasinya serta bantuan rekannya, George Dumezil, pada tahun 1950 Lévi-Strauss diangkat menjadi direktur penelitian-penelitian di bidang agama di *Ecole Pratique des Hautes Etudes* yang prestisius. Lévi-Strauss menduduki posisi direktur dalam bidang *Religions Comparees des Peuples Non Civilises* (*Comparative Religions of Uncivilized Peoples*). Posisi ini sudah ada sejak tahun 1888, dan pernah diduduki oleh Leon Mariller, Marcel Mauss, dan Maurice Leenhardt. Dalam kapasitasnya sebagai direktur Lévi-Strauss kemudian mengubah nama bidang ini

Buku ini tidak diperjualbelikan.

menjadi *Religions Comparees des Peoples sans Ecriture* (*Comparative Religions of Peoples without Writing*). Tiga tahun kemudian (1953) Lévi-Strauss diangkat menjadi sekretaris jendral *International Council of Social Sciences,* dan setahun kemudian dia menikah dengan Monique Roman, setelah perceraiannya dengan Rose Marie Ullmo. Dari perkawinan ini lahir seorang anak laki-laki, Matthieu (1957).

Ketika *Tristes tropiques* diterbitkan pada tahun 1955, nama Lévi-Strauss langsung menanjak. Buku yang ditulis selama empat bulan ini mendapatkan tanggapan yang sangat positif dari para kritikus, dan telah membuat Lévi-Strauss dikenal tidak hanya oleh kalangan intelektual saja, tetapi juga kalangan awam. Pada saat yang sama, ketenaran Lévi-Strauss yang begitu cepat di kalangan yang lebih luas di Prancis dan di dunia Barat ini telah membangkitkan kecemburuan. Beberapa orang temannya kemudian menjauh. Sebagian ahli antropologi Inggris dan Amerika Serikat, yang selama itu menguasai wacana-wacana teoritis dalam forum-forum ilmiah antropologi, merasa terusik. Apalagi ketika pada tahun-tahun berikutnya Lévi-Strauss menerbitkan karya-karya tulisnya, yang dengan jelas memperlihatkan keteguhan pandangannya mengenai perlunya pendekatan struktural dalam antropologi, yakni *Anthropologie Structurale* (1958) dan *Anthropologie Structurale deux* (1973).

Setelah dua kali pencalonan yang gagal, yaitu pada tahun 1949 dan 1950, akhirnya Lévi-Strauss disetujui untuk diangkat menjadi gurubesar (menduduki *chair)* Antropologi Sosial di *College de France*, salah satu perguruan tinggi paling prestisius di Prancis. Semenjak diduduki oleh Marcel Mauss posisi ini bernama Sosiologi, namun setelah Lévi-Strauss mendudukinya namanya diganti menjadi Antropologi Sosial. Jadi, orang pertama yang menduduki kursi Professor Antropologi Sosial di situ adalah Lévi-Strauss. Dalam posisi ini Lévi-Strauss kemudian mendirikan *Laboratoire d'Anthropologie Sociale,* dan meluncurkan jurnal antropologi berbahasa Prancis *1'Homme: Revue*

Buku ini tidak diperjualbelikan.

francaise d'anthropologie dengan maksud untuk mendorong perkembangan etnologi di Prancis, seperti yang telah dilakukan oleh majalah *Man* di Inggris, dan *American Anthropologist,* di Amerika Serikat.

Pada tahun-tahun berikutnya paradigma struktural yang dirintis oleh Lévi-Strauss terasa semakin mantap dan berkembang, sebagaimana tercermin dalam bukunva *Totemisme* dan *Savage Mind.* Karya-karya tulis dengan warna struktural yang pekat ini memperlihatkan konsistensi atau keteguhan dan keyakinan Lévi-Strauss akan ketepatan dan manfaat analisis struktural yang dipeloporinya, bagi upaya membangun sebuah disiplin antropologi yang lebih kokoh fondasi filsafat keilmuannya[3)].

Berbagai karya ini kemudian disusul dengan karya monumental Lévi-Strauss berupa tetralogi, karya yang terdiri dari empat jilid buku, mengenai mitos-mitos orang Indian di benua Amerika yang dianalisis secara struktural, yakni: *The Raw and The Cooked, From Honey to Ashes, The Origin of Table Manners,* dan *The Naked Man.* Rangkaian karya monumental ini membuat posisi Lévi-Strauss sebagai tokoh raksasa strukturalisme dalam antropologi dan humaniora tak lagi tergoyahkan. Berbagai karya Lévi-Strauss di atas sekaligus juga menunjukkan kelebihan paradigma dan kekuatan epistemologi strukturalisme Lévi-Strauss, dibandingkan dengan paradigma yang lain dalam antropologi budaya.

Jika kita perhatikan perjalanan karir Lévi-Strauss tampak bahwa ketenaran Lévi-Strauss sebagai seorang teoritisi dalam disiplin antropologi sebenarnya tidak begitu seimbang dibandingkan dengan pengalaman penelitian lapangannya. Diukur dengan standard yang biasa berlaku dalam dunia antropologi di Barat di masa kini, bahwa seorang ahli antropologi paling tidak "harus" telah

[3)] Ketika ilmuwan Prancis yang dikenal sebagai tokoh kubu strukturalis seperti Michel Foucault, Jacques Lacan, Roland Barthes dan Jacques Derrida, satu persatu meninggalkan kubu tersebut, Claude Levi-Strauss tetap teguh berdiri mempertahankan kubu tersebut dalam kesendiriannya.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

melakukan penelitian lapangan di tengah suatu sukubangsa asing tertentu selama minimal satu tahun, serta menguasai bahasa suku tersebut, maka prestasi penelitian lapangan Lévi-Strauss ternyata tidak sangat mengesankan.

Penelitian lapangan Lévi-Strauss masih berada dalam jalur tradisi Franz Boas dan W.H.R.Rivers, daripada jalur tradisi Malinowski, yaitu berupa pelaksanaan ekspedisi ke daerah-daerah terpencil, mengunjungi beberapa sukubangsa sekaligus dalam jangka waktu yang relatif pendek, yaitu hanya beberapa bulan atau minggu saja, dan kemudian kembali ke universitas atau musium. Sekembalinya dari ekspedisi si peneliti memajang benda-benda yang berhasil dikumpulkan, di musium. Berbagai fakta etnografis yang dikumpulkan dalam ekspedisi seperti ini biasanya diperoleh melalui penerjemah, karena peneliti tidak menguasai bahasa setempat dengan baik atau tidak menguasainya sama sekali.

Dalam ekspedisinya ke daerah pedalaman Brazil bagian Barat misalnya, di antara lebatnya hutan Amazone, Lévi-Strauss memang bertemu dengan orang-orang Indian yang belum, tengah dan telah bersentuhan dengan budaya Barat. Akan tetapi, pertemuan Lévi-Strauss dengan suku-sukubangsa Indian ini jarang yang berlangsung lama dan mendalam. Selain itu, Lévi-Strauss memang tidak sangat menguasai bahasa-bahasa orang Indian di Brazil yang begitu banyak variasinya.

Meskipun demikian, kelemahan dalam penelitian lapangan -jika diukur dengan standard Malinowski- tidaklah menjadi hambatan sama sekali bagi perjalanan karir akademis Lévi-Strauss. Pameran koleksi benda-benda etnografis orang-orang Indian yang diselenggarakan dengan dukungan *Musee de 1'Homme*, tampaknya sangat banyak membantu mengangkat citra Lévi-Strauss sebagai seorang ahli antropologi yang memiliki banyak pengalaman penelitian lapangan. Citra ini bertambah kuat, ketika bukunya tentang sistem kekerabatan terbit, karena dalam buku ini Lévi-Strauss menunjukkan bahwa dia juga mampu menghimpun data tentang sistem kekerabatan yang begitu banyak, yang

Buku ini tidak diperjualbelikan.

berasal dari berbagai sukubangsa di dunia. Bagaimanapun juga, kualitas penelitian lapangan Lévi-Strauss yang tidak sangat mengesankan ternyata tetap tidak mampu menggoyahkun citra kuat dirinya sebagai peneliti ulung, baik di perpustakaan maupun di luar perpustakaan.

Pengakuan dunia akademik Prancis atas segala prestasi Lévi-Strauss tampak pada jabatan-jabatan prestisius yang pernah diberikan kepadanya oleh universitas-universitas di negeri tersebut, pada pemberian medali emas oleh CNRS pada tahun 1968, serta pada pengangkatannya menjadi anggota *Academie Francaise.* Pengakuan dunia ilmiah internasional atas prestasinya tercermin antara lain pada pemberian medali emas oleh *Viking Fund for Anthropology* dari Amerika Serikat, dan hadiah Erasmus dari Negeri Belanda.

Lévi-Strauss pensiun, berhenti mengajar di College de France, pada tahun 1982, namun dia tetap menjadi anggota *Laboratoire d'Anthropologie Sociale* di situ. Selain telah memberikan kuliah di College de France, Lévi-Strauss juga telah diminta memberikan ceramah ilmiah di berbagai perguruan tinggi bergengsi di berbagai tempat di dunia, seperti misalnya di kampus-kampus Universitas California: Berkeley, Davis, San Francisco dan Los Angeles.

Hingga kini beberapa karya tulis yang terbit setelah tetraloginya, yang tetap memperlihatkan jejak struktural yang jelas, antara lain adalah: *The Way of the Mask, Myth and Meaning, The View From Afar, Anthropology and Myth, The Jealous Potter,* dan *The Story of Lynx.* Melihat karya-karya tulis ini, sulit untuk menyangsikan bahwa Lévi-Strauss adalah seorang tokoh strukturalisme sejati, yang begitu yakin akan kelebihan perspektif tersebut atas perspektif-perspektif yang lain, ketika digunakan untuk memahami berbagai kebudayaan sukubangsa di dunia yang begitu bervariasi.

ooooo

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

BAB II

STRUKTURALISME LÉVI-STRAUSS

1. LÉVI-STRAUSS, BAHASA DAN KEBUDAYAAN 23

2. LÉVI-STRAUSS DAN LINGUISTIK STRUKTURAL..... 33
   a. Ferdinand de Saussure dan Bahasa 33
   b. Roman Jakobson dan Fonem 52
   c. Nikolai Troubetzkoy dan Analisis Struktural 58

3. MAKNA, STRUKTUR DAN TRANSFORMASI 60

4. BEBERAPA ASUMSI DASAR..... 65

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

BAB II

STRUKTURALISME LÉVI-STRAUSS

1. LÉVI-STRAUSS, BAHASA DAN KEBUDAYAAN

Sudah lama para ahli antropologi melihat adanya hubungan antara bahasa dengan kebudayaan, baik hubungan yang timbal-balik, saling mempengaruhi, ataupun hubungan yang lebih menentukan yang bersifat satu arah: kebudayaan mempengaruhi bahasa, atau sebaliknya, bahasa mempengaruhi kebudayaan. Oleh karena itu tidak mengherankan bilamana sebagian ahli antropologi ada yang kemudian mencari inspirasi dengan sengaja dari disiplin linguistik untuk menyelesaikan masalah-masalah yang mereka hadapi dalam mempelajari kebudayaan (lihat Burling, 1969; Goodenough, 1964; 1970)

Jadi, bukan merupakan hal yang aneh ataupun baru jika seorang ahli antropologi seperti Lévi-Strauss kemudian memilih menggunakan model-model dari linguistik. Dia bukanlah satu-satunya ahli antropologi yang telah memanfaatkan model-model tersebut untuk memahami berbagai macam gejala sosial-budaya di luar bahasa. Para ahli antropologi Amerika Serikat misalnya juga telah banyak menggunakan model-model linguistik ini untuk analisis dan deskripsi kebudayaan. Yang membedakan mereka dengan Lévi-Strauss adalah cara mereka menerapkan model-model linguistik dalam analisis tersebut, serta aliran linguistik yang telah mereka ambil sebagai sumber inspirasi untuk analisis mereka (lihat Ahimsa-Putra, 1986).

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Pertanyaan pertama yang muncul ketika kita mengetahui bahwa Lévi-Strauss banyak menggunakan model dari linguistik adalah mengapa Lévi-Strauss memilih linguistik, dan bukan disiplin yang lain? Untuk dapat menjawab pertanyaan ini kita perlu mengetahui pandangan Lévi-Strauss mengenai bahasa dan kebudayaan, serta mengenai linguistik dan antropologi.

Secara garis besar kita dapat membedakan tiga macam pandangan di kalangan para ahli antropologi, termasuk Lévi-Strauss, mengenai hubungan antara bahasa dan kebudayaan. Pertama adalah bahwa bahasa yang digunakan oleh suatu masyarakat dianggap sebagai refleksi dari keseluruhan kebudayaan masyarakat yang bersangkutan. Pandangan inilah yang menjadi dasar pandangan sebagian ahli antropologi untuk mempelajari kebudayaan suatu masyarakat dengan memusatkan perhatian pada bahasanya.

Pandangan ke dua mengatakan bahwa bahasa adalah bagian dari kebudayaan, atau bahasa merupakan salah satu unsur dari kebudayaan. Ini tersirat misalnya dalam definisi kebudayaan dari E.B.Tylor, atau juga dari Koentjaraningrat. Di situ bahasa jelas dianggap sebagai bagian dari kebudayaan. Dalam kerangka tujuh unsur kebudayaan yang universal (*cultural universals*), kita lihat Koentjaraningrat (1987) memasukkan bahasa sebagai salah satu dari tujuh unsur tersebut.

Pandangan semacam ini jelas berbeda dengan pandangan pertama. Kalau pandangan pertama menempatkan bahasa sebagai suatu gejala yang setara dengan kebudayaan, pandangan ke dua menempatkan bahasa di bawah payung kebudayaan. Bahasa bukan merupakan sebuah fenomena yang khas. Dia merupakan fenomena budaya yang tidak berbeda dengan unsur-unsur budaya lainnya seperti sistem kekerabatan, kesenian, dan sebagainya, tetapi dia memiliki posisi khusus.

Pandangan ketiga berpendapat bahwa bahasa merupakan kondisi bagi kebudayaan, dan ini dapat berarti dua hal. Pertama, bahasa merupakan kondisi bagi kebudayaan dalam arti diakronis, artinya bahasa mendahului kebudayaan karena melalui

Buku ini tidak diperjualbelikan.

bahasalah manusia mengetahui budaya masyarakatnya. Kita mengenal budaya masyarakat kita -Bali, Madura, Asmat, Batak, atau lainnya- dari atau melalui bahasa mereka. Kita dibesarkan oleh orang tua kita secara sosial dan budaya lewat bahasa. Dengan bahasa kita memuji dan dipuji, kita mencaci dan dicaci, mengadu dan diadu, dan seterusnya. Dengan kata lain melalui bahasalah manusia menjadi mahluk sosial yang berbudaya. Melalui bahasa pulalah manusia memperoleh kebudayaannya.

Pengertian kedua, bahasa merupakan kondisi bagi kebudayaan karena material yang digunakan untuk membangun bahasa pada dasarnya adalah material yang sama tipe/jenisnya dengan material yang membentuk kebudayaan itu sendiri. Apa material ini? Tidak lain adalah: relasi-relasi logis, oposisi, korelasi, dan sebagainya (Lévi-Strauss, 1963: 68-69). Dari sudut pandang ini bahasa dapat dikatakan sebagai peletak fondasi bagi terbentuknya berbagai macam struktur yang lebih kompleks, lebih rumit, yang sesuai (*correspond*) atau sejajar dengan aspek-aspek atau unsur-unsur kebudayaan yang lain.

Dari ketiga pandangan tersebut Lévi-Strauss memilih pandangan yang terakhir. Menurut Lévi-Strauss sebagian para ahli bahasa dan ahli antropologi selama ini memandang fenomena bahasa dan kebudayaan dari perspektif yang kurang tepat, karena mereka menganggap ada hubungan kausalitas antar dua fenomena tersebut. Mereka masih terperangkap dalam penjara pertanyaan-pertanyaan seperti: "Apakah bahasa mempengaruhi kebudayaan, ataukah kebudayaan yang mempengaruhi bahasa?''. Pertanyaan semacam ini menurut Lévi-Strauss cukup menyesatkan.

Perspektif yang lebih tepat menurutnya adalah memandang bahasa dan kebudayaan sebagai hasil dari aneka aktivitas yang pada dasarnya mirip atau sama. Aktivitas ini berasal dari apa yang disebutnya sebagai "tamu tak diundang" (*uninvited guest*) yakni nalar manusia (*human mind*). Jadi, adanya semacam korelasi antara bahasa dan kebudayaan bukanlah karena adanya se-

Buku ini tidak diperjualbelikan.

macam hubungan kausal (sebab-akibat) antara bahasa dan kebudayaan, tetapi karena keduanya merupakan produk atau hasil dari aktivitas nalar manusia.

Meskipun demikian Lévi-Strauss mengingatkan bahwa dalam memahami korelasi antara bahasa dan kebudayaan kita harus berhati-hati dan sangat perlu memperhatikan tingkat atau *level* di mana kita mencari korelasi tersebut dan apa yang ingin kita korelasikan. Cara yang biasa digunakan oleh para ahli antropologi linguistik atau ahli linguistik antropologi dari Amerika Serikat -yang mencoba menemukan korelasi antara istilah-istilah kekerabatan (yang dianggap sebagai gejala kebahasaan) dengan perilaku-perilaku atau interaksi sosial antar-individu atau kerabat- dianggap oleh Lévi-Strauss tidak tepat, karena masing-masing berasal dari tataran yang berlainan sama sekali. Hal yang sama terjadi pada apa yang dikerjakan oleh Benjamin Lee Whorf.

Jadi, apa yang dikatakan oleh Lévi-Strauss mengenai hubungan antara bahasa dan kebudayaan di sini pada dasarnya adalah kesejajaran-kesejajaran atau korelasi-korelasi yang mungkin dan dapat ditemukan di antara keduanya berkenaan dengan hal-hal tertentu, sehingga seorang ahli bahasa bisa saja bekerjasama dengan ahli antropologi untuk membandingkan ekspresi dan konsep mengenai waktu pada tataran bahasa dan pada tataran sistem kekerabatan atau relasi antarindividu. Di sini yang dicari korelasinya adalah cara suatu masyarakat mengekspresikan pandangan mereka tentang waktu pada tataran kebahasaan dan kebudayaan. Dalam hal ini baik ahli antropologi maupun ahli bahasa pada dasarnya berupaya menyusun "a structure with constituent units", sebuah struktur dengan satuan-satuan yang membentuknya (1963: 73). Oleh karena itu, dengan sendirinva korelasi yang kemudian tampak akan berada pada tingkat struktur, bukan pada pengulangan-pengulangan yang terjadi pada tingkat perilaku. Kata Lévi-Strauss, "..no conclusions can be drawn from the repetition of the signs in the field

Buku ini tidak diperjualbelikan.

of behavior and the repetition, let us say, of the phonemes of the language, or the grammatical structure of the language; nothing of the kind - it is perfectly hopeless" (1963: 73).

Korelasi hanya dapat ditampakkan pada tingkat struktur atau -dengan istilah Lévi-Strauss- pada *mathematical models* dan bukan pada *statistical models.* Model-model matematis pada bahasa dapat berada pada tingkatan atau aspek yang berbeda dengan model matematis kebudayaan. Lévi-Strauss (1963) memberi contoh korelasi yang tampak antara sistem kekerabatan orang-orang Indian di Amerika Utara dengan mitos-mitos mereka, dan dalam cara orang Indian mengekspresikan konsep waktu mereka. Korelasi semacam ini sangat mungkin ada antara bahasa dengan unsur-unsur kebudayaan yang lain.

Berkenaan dengan korelasi ini Lévi-Strauss mengatakan bahwa tidak ada korelasi yang penuh seratus persen. Sebaliknya, tidak ada korelasi sama sekali juga tidak mungkin. Kata Lévi-Strauss lebih lanjut "some kind of correlation exists between certain things on certain levels, and our main task is to determine what these things are and what these levels are", ada suatu korelasi antar hal-hal tertentu, pada tataran tertentu, dan tugas kita adalah menentukan apa hal-hal tersebut dan pada tataran apa (1963: 79). Menurut Lévi-Strauss, untuk dapat menentukan pada tataran yang mana korelasi-korelasi tersebut ada, dan antara apa dengan apa, seorang ahli antropologi harus mampu melakukan analisis yang sejalan dengan cara analisis para ahli linguistik atas fenomena kebahasaan. Dengan kata lain, antropologi perlu menengok dan mencari inspirasi dari cara analisis dalam linguistik untuk memperkuat hasil analisisnya.

Hal lain yang membuat Lévi-Strauss berpendapat bahwa linguistik merupakan disiplin yang perlu dilirik oleh ahli antropologi guna meningkatkan kekuatan analisis antropologi itu sendiri adalah bahwa pada masa itu (tahun 1940an) para ilmuwan menemukan adanya keterkaitan praktis antara linguistik dan rekayasa komunikasi (*communication engineering*) yang memunculkan suatu

Buku ini tidak diperjualbelikan.

kemungkinan baru dalam studi linguistik, yakni bahwa kalau misalnya seorang ahli bahasa mempunyai masalah tertentu, dia dapat meminta bantuan seorang insinyur komunikasi untuk membuat suatu peralatan yang memungkinkan dilakukannya semacam eksperimen berkenaan dengan masalah tersebut. Percobaan ini menurut Lévi-Strauss akan sangat mirip dengan percobaan dalam penelitian-penelitian tentang gejala alam. Melalui eksperimen ini kita akan dapat mengetahui apakah hipotesa yang telah kita rumuskan produktif atau tidak.

Melalui kerjasama mereka dengan ilmu rekayasa komunikasi, para ahli bahasa akan dapat melakukan eksperimen seperti halnya para pakar ilmu alam, dan bilamana linguistik telah mampu melakukannya, mengapa antropologi tidak? Bukankah bahan material linguistik pada dasarnya sama dengan bahan material kebudayaan? Oleh karena itulah di mata Lévi-Strauss linguistik telah membukakan pintu masuk ke "surga" bagi disiplin ilmu sosial-budaya, sebagaimana dituliskannya,

> *"For centuries the humanities and the social sciences have resigned themselves to contemplating the world of the natural and exact sciences as a kind of paradise which they will never enter. And all of a sudden there is a small door which is being opened between the two fields, and it is linguistics which has done it" (1963:70).*

Di sinilah Lévi-Strauss melihat peranan penting dari linguistik bagi antropologi, karena Lévi-Strauss sendiri menginginkan antropologi dapat mencapai posisi ilmiah *(scientific*) sebagaimana yang telah dicapai oleh ilmu pasti dan alam. Dengan melihat perkembangan dan hasil yang telah dicapai oleh linguistik di masa itu, Lévi-Strauss sampai pada pendapat bahwa linguistik merupakan salah satu cabang ilmu sosial yang paling maju. Oleh karena itu, dia sangat menganjurkan adanya kerjasama yang erat antara ahli antropologi dengan ahli bahasa.

Pendapat semacam ini sebenarnya sudah pernah dilontarkan oleh salah seorang pendahulunya, Marcel Mauss, ahli antropologi

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Prancis. Menurut Mauss, ilmu-ilmu sosial (Mauss menyebutnya 'sosiologi'), akan dapat lebih maju jika saja para ilmuwan sosial bersedia mengikuti jejak ahli-ahli linguistik. Namun, pandangan ini rupanya masih terlalu pagi pada jamannya. Pandangan ini lahir prematur, sehingga tidak berhasil mencapai popularitas di masa itu.

Lévi-Strauss juga sangat terkesan oleh analisis yang dilakukan oleh para ahli bahasa atas berbagai macam bahasa di dunia. Dalam pandangannya mereka ini telah mampu merumuskan berbagai formula untuk memahami fenomena kebahasaan yang begitu kompleks, dan mereka telah dapat memanfaatkan konsep-konsep permutasi dengan baik dalam analisis mereka. Bahkan dengan menganalisis berbagai formula tersebut -yang disusun berdasarkan atas temuan penelitian lapangan- dapat ditampilkan permutasi-permutasi baru lagi. Tidak mengherankan jika Lévi-Strauss kemudian menggunakan analisis linguistik sebagai model bagi analisisnya.

Perlunya para ahli antropologi memahami apa yang telah dilakukan oleh ahli-ahli linguistik dalam kajian-kajian mereka mengenai fenomena kebahasaan terasa semakin mendesak dengan munculnya linguistik struktural (*structural linguistics*) di tengah kancah perbincangan ilmiah, karena menurut Lévi-Strauss pendekatan baru dalam linguistik ini penting tidak hanya bagi linguistik saja, tetapi juga bagi disiplin ilmu lainnya. Bagi Lévi-Strauss peranan linguistik struktural dalam membongkar cara pandang para ahli linguistik sendiri -dan juga ilmuwan sosial pada umumnya- mirip dengan peranan yang telah dilakukan oleh fisika nuklir dalam ilmu-ilmu fisika. Jadi munculnya pendekatan struktural sebenarnya merupakan kelahiran sebuah cara pandang yang radikal, yang sekaligus akan dapat memperkokoh fondasi ilmu-ilmu sosial sebagai salah satu cabang dari yang namanya ilmu pengetahuan.

Dalam hal ini Lévi-Strauss berpendapat bahwa linguistik struktural -dengan perumusan yang eksplisit dari salah satu

Buku ini tidak diperjualbelikan.

pelopornya, yakni Nikolai Troubetzkoy-, merupakan pendekatan yang perlu dipahami baik-baik dan ditelusuri implikasi teoritis serta metodologisnya dengan seksama. Pendek kata Lévi-Strauss menyarankan pada para ahli antropologi untuk menggunakan model linguistik dalam menganalisis gejala-gejala sosial-budaya, atau mengambil bahasa sebagai model untuk memahami gejala kebudayaan pada umumnya.

Berbicara mengenai model, di sini perlu disimak pandangan Rom Harre, yang membedakan model dalam ilmu pengetahuan menjadi dua tipe, yaitu model yang *homeomorph* dan model *paramorph* (Pettit, 1977). Pada model homeomorph subyek dari model tersebut juga menjadi sumbernya, seperti misalnya sebuah boneka. Boneka adalah model untuk seorang bayi. Artinya, boneka tersebut dapat menggantikan bayi yang sebenarnya, sebagaimana sering kita saksikan dalam permainan sandiwara. Di lain pihak, boneka tersebut juga dibuat atas dasar wujud nyata seorang bayi. Ini berbeda dengan model *paramorph,* yang subyek dan sumbernya tidak sama. Misalnya saja, *double helix.* Ini adalah sebuah model untuk molekul DNA yang ada dalam tubuh manusia, tetapi double helix ini dibuat atas dasar suatu struktur mekanis yang sederhana, tidak atas dasar realitas DNA yang sebenarnya.

Model linguistik yang dimanfaatkan dalam analisis struktural bisa berupa *homeomorph* ataupun *paramorph,* tetapi tampaknya paramorph merupakan model yang lebih tepat untuk penerapan analisis struktural dalam antropologi. Di sini subyek dan sumber model berbeda. Misalnya saja, gejala sosial budaya dapat dipandang seperti halnya gejala kebahasaan, tetapi gejala kebahasaan ini tidak seperti gejala sosial-budaya. Dia berasal atau dibangun dari elemen-elemen yang lain lagi. Model paramorph inilah yang digunakan oleh Lévi-Strauss dalam analisis strukturalnya.

Lévi-Strauss memandang fenomena sosial-budaya, seperti misalnya pakaian, menu makanan, mitos, rituil, dan sebagainya

Buku ini tidak diperjualbelikan.

seperti gejala kebahasaan, yaitu sebagai 'kalimat' atau 'teks'. Dalam kehidupan sehari-hari langkah semacam ini memang dimungkinkan. Kita dapat menemukan berbagai macam gejala sosial-budaya yang seperti kalimat, karena adanya beberapa syarat yang terpenuhi di dalamnya, yakni: pertama, gejala tersebut mempunyai makna tertentu yang menunjukkan adanya pemikiran-pemikiran tertentu; kedua, mereka menghasilkan makna ini lewat semacam mekanisme artikulasi (Pettit, 1977: 42). Menurut Pettit, di sekeliling kita ada tiga macam fenomena yang memiliki ciri-ciri seperti `kalimat', yaitu fenomena seni sastra (*literary arts*) yang naratif, dramatik dan sinematik; fenomena seni bukan-sastra (*non-literary*), seperti misalnya musik, arsitektur dan lukisan; dan fenomena seni adat (*customary arts*), seperti misalnya pakaian, masakan, dan sebagainya.

Strukturalisme Lévi-Strauss secara implisit menganggap teks naratif, seperti misalnya mitos, sejajar atau mirip dengan kalimat berdasarkan atas dua hal. Pertama, teks tersebut adalah suatu kesatuan yang bermakna (*meaningful whole*), yang dapat dianggap mewujudkan, mengekspresikan, keadaan pemikiran seorang pengarang, seperti halnya sebuah kalimat memperlihatkan atau mengejawantahkan pemikiran seorang pembicara. Makna teks naratif tersebut lebih dari sekedar makna yang dapat ditangkap dari kalimat-kalimat tunggal yang membentuk teks tersebut, sebab kita bisa saja memahami makna kalimat-kalimat ini, tetapi tidak dapat menangkap makna keseluruhan teks. Jadi, apa yang diekspresikan atau ditampilkan oleh sebuah teks adalah lebih dari yang diekspresikan oleh kalimat-kalimat yang membentuk teks tersebut, seperti halnya makna sebuah kalimat adalah lebih dari sekedar makna yang diekspresikan kata-kata yang membentuk kalimat tersebut.

Kedua, teks tersebut memberikan bukti bahwa dia diartikulasikan dari bagian-bagian, sebagaimana halnya kalimat-kalimat diartikulasikan oleh kata-kata yang membentuk kalimat tersebut. Sebuah teks adalah kumpulan peristiwa-peristiwa atau bagian-

Buku ini tidak diperjualbelikan.

bagian yang bersama-sama membentuk sebuah ceritera serta menampilkan berbagai tokoh dalam gerak. Strukturalisme Lévi-Strauss secara implisit menganut pandangan bahwa sebuah ceritera (naratif), seperti halnya sebuah kalimat, maknanya merupakan hasil dari suatu proses artikulasi yang seperti itu (Pettit, 1977).

Lebih lanjut pandangan seperti di atas didasarkan atas dua dalil yakni, pertama, bahwa makna sebuah teks tergantung pada makna dari bagian-bagiannya. Artinya, jika makna suatu bagian berubah, maka sedikit banyak berubah pula makna keseluruhan teks tersebut. Kedua, makna dari setiap bagian atau peristiwa dalam sebuah teks ditentukan oleh peristiwa-peristiwa yang mungkin dapat menggantikannya tanpa membuat keseluruhan teks menjadi tidak bermakna atau tidak masuk akal. Di sini kita melihat bahwa makna dari sebuah peristiwa baru akan muncul setelah kita menghubungkan, membandingkan, peristiwa tersebut dengan latar- belakangnya, yang terdiri dari berbagai macam alternatif peristiwa yang dapat menggantikan tempat peristiwa tersebut dalam keseluruhan konteks (Pettit, 1977). Dalil ke dua ini mengingatkan kita pada relasi paradigmatis yang ada dalam bahasa.

Berdasarkan pandangan-pandangan di atas sebuah teks kemudian dapat diperlakukan sebagaimana halnya seorang ahli bahasa memperlakukan kalimat, dan dalam hal ini akan muncul dua pilihan bagi seorang peneliti kebudayaan, yakni (a) "to take an informal differential semantics", mengambil semantik differensial yang informal sebagai modelnya dan menerapkannya langsung pada teks-teks tertentu, atau (b) sistematis dalam pendekatannya dan "to look for something like Chomsky's grammar or Jakobson's phonology", mencoba menemukan semacam tatabahasa ala Chomsky atau fonologi ala Jakobson (Pettit, 1977: 43). Dari dua pilihan ini kita tahu bahwa Lévi-Strauss memilih yang ke dua.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

2. LÉVI-STRAUSS DAN LINGUISTIK STRUKTURAL

Sebagaimana telah saya sebutkan, Lévi-Strauss sangat tertarik dan menyetujui strategi analisis para ahli linguistik struktural, dan ketertarikan ini lahir dari perkenalannya dengan ide-ide mereka tentang hakekat bahasa. Ahli-ahli linguistik struktural yang pemikiran-pemikirannya kemudian sangat berpengaruh pada Lévi-Strauss antara lain adalah Ferdinand de Saussure, Roman Jakobson dan Nikolai Troubetzkoy. Dari tiga ahli ini, hanya Roman Jakobson yang pernah dikenal secara langsung oleh Lévi-Strauss, dan dari Jakobson inilah Lévi-Strauss kemudian banyak mendapat pengetahuan mengenai analisis struktural dalam linguistik yang kemudian memungkinkannya melakukan kristalisasi atas ide-idenya yang sebenarnya juga sudah bersifat struktural, namun ketika itu belum memperoleh sarana atau model yang tepat dan pas untuk mewujud (Lévi-Strauss, 1978).

Setelah perkenalannya dengan linguistik struktural, Lévi-Strauss merasa bahwa pendekatan inilah yang sebenarnya sangat diperlukannya dan dicarinya selama ini. Untuk mengetahui apa dan bagaimana linguistik struktural ini mempengaruhi atau mengilhami cara analisis Lévi-Strauss, kita perlu memahami dengan baik ide-ide yang mana dari disiplin tersebut yang relevan bagi Lévi-Strauss.

a. Ferdinand de Saussure dan Bahasa

Ferdinand de Saussure adalah seorang ahli bahasa dari Swiss, yang sebenarnya tidak banyak menulis buku mengenai linguistik, namun sebagai seorang ahli bahasa yang cerdas -sebagaimana terlihat dari predikat kelulusannya, yakni *magna cumlaude*- de Saussure sebenarnya berupaya untuk membangun sebuah disiplin linguistik yang baru. Ini berarti bahwa dia harus merenungkan kembali hakekat gejala bahasa itu sendiri, dan di sinilah de Saussure berhasil melakukan terobosan pemikiran. Berkat pemikirannyalah, muncul kemudian linguistik struktural dan semiologi, yang kini lebih dikenal sebagai semiotik.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Sehubungan dengan strukturalisme Lévi-Strauss, kita dapat menemukan paling tidak lima pandangan dari de Saussure yang kemudian menjadi dasar dari strukturalisme Lévi-Strauss, yakni pandangan tentang: (1) *signified* (tinanda) dan *signifier* (penanda); (2) *form* (bentuk) dan *content* (isi); (3) *langue* (bahasa) dan *parole* (ujaran, tuturan); (4) *synchronic* (sinkronis) dan *diachronic* (diakronis); (5) *syntagmatic* (sintagmatik) dan *associative* (paradigmatik). Berikut ini adalah uraian mengenai butir-butir pandangan de Saussure.

Penanda (Signifier) dan Tinanda (Signified)[1)]

Pertanyaan utama yang dihadapi oleh seorang ahli bahasa adalah: apa sebenarnya bahasa itu? Ini merupakan sebuah pertanyaan filosofis, karena menyangkut soal hakekat bahasa, dan de Saussure berpendapat bahwa bahasa pada dasarnya adalah suatu sistem tanda (*sign*). Suara-suara, baik itu suara manusia ataupun bunyi-bunyian, hanya dapat dikatakan sebagai bahasa atau berfungsi sebagai bahasa bilamana suara atau bunyi tersebut mengekspresikan, menyatakan atau menyampaikan ide-ide, pengertian-pengertian tertentu. Untuk itu suara-suara tersebut harus merupakan bagian dari sebuah sistem konvensi, sistem kesepakatan, dan merupakan bagian dari sebuah sistem tanda.

De Saussure berpendapat bahwa elemen dasar bahasa adalah tanda-tanda linguistik atau tanda-tanda kebahasaan (*linguistic sign*), yang wujudnya tidak lain adalah 'kata-kata'. De Saussure menolak anggapan kubu nominalis yang mengatakan bahwa kata-kata ini memiliki makna karena kata-kata ini *stand for* sesuatu atau mewakili sesuatu. Alasan penolakannya adalah karena: (a) pandangan tersebut menganggap bahwa ada ide-ide sebelum kata-kata, padahal (b) pandangan tersebut tidak

[1)] Saya memilih menggunakan kata *tinanda* -berasal dari kata 'tanda' yang mendapat sisipan ' -in-' daripada kata *petanda*, sebagaimana dipakai oleh beberapa orang ahli bahasa, karena kata 'tinanda' -yang berarti ' sesuatu yang ditandai'- bagi saya lebih sesuai dengan makna kata '*signified*'.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

mengatakan kepada kita, apakah suatu nama pada dasarnya bersifat 'vokal' (bersuara) atau psikologis (*psychological*). Selain itu, (c) pandangan tersebut juga menganggap bahwa hubungan antara suatu nama dengan suatu benda adalah sederhana, atau tidak problematis (Pettit, 1977:5-6). Padahal, seperti kita ketahui kini, hubungan ini sama sekali tidak sederhana, atau tidak sesederhana dugaan para ahli bahasa di masa itu.

Bagi de Saussure ide-ide tidak ada sebelum kata-kata, dan menurut dia secara psikologis pikiran kita -terlepas dari perwujudannya dalam kata-kata- sebenarnya hanyalah "*a shapeless and indistinct mass*", suatu massa yang tak berbentuk dan tak mengenal perbedaan-perbedaan atau tak bisa dibeda-bedakan. Jika kita menerima pendapat ini, pertanyaan yang muncul kemudian adalah: kalau kata-kata bukanlah nama dari sesuatu, lantas apa ciri esensial dari kata-kata tersebut, sehingga kita tahu bahwa kata-kata tersebut mempunyai makna? Untuk menjawab pertanyaan ini de Saussure mengemukakan dua macam pembedaan yang sangat penting, yakni (a) pembedaan antara *signified* (tinanda) dan *signifier* (penanda), serta (b) pembedaan antara *form* (bentuk) dan *content, substance* (isi). Dua pembedaan ini saling menyilang sehingga pada setiap kata terdapat empat aspek, yakni: bentuk dan isi dari tinanda, dan bentuk dan isi dari penanda.

Tanda adalah juga kesatuan dari suatu bentuk penanda -yang disebut *signifier-,* dengan sebuah ide atau tinanda -yang disebut *signified-.* Walaupun penanda dan tinanda tampak sebagai entitas yang terpisah-pisah namun keduanya hanya ada sebagai komponen dari tanda. Tandalah yang merupakan fakta dasar dari bahasa (Culler, 1976: 19). Oleh karena itu, setiap upaya untuk memaparkan teori de Saussure mengenai bahasa pertama-tama harus membicarakan pandangan de Saussure tentang hakekat tanda tersebut.

De Saussure mengatakan bahwa setiap tanda kebahasaan pada dasarnya menyatukan sebuah konsep (*concept*) dan suatu

Buku ini tidak diperjualbelikan.

citra suara (*sound image*), bukan menyatukan sesuatu dengan sebuah nama. Suara yang muncul dari sebuah kata yang diucapkan merupakan penanda (*signifier*), sedang konsepnya adalah tinanda (*signified*). Dua unsur ini tidak dapat dipisahkan sama sekali. Pemisahan hanya akan menghancurkan 'kata' tersebut. Ambil saja misalnya sebuah kata, apa saja, maka kata tersebut pasti menunjukkan tidak hanya suatu konsep yang berbeda *(distinct concept*), tetapi juga suara yang berbeda *(distinct sound*). "In language, a concept is a quality of its phonic substance, just as a particular slice of sound is a quality of the concept" (Saussure, 1966:103). Dengan demikian jika kita bermaksud mengganti elemen tinanda dalam suatu bahasa, maka kita harus pula mengganti elemen penandanya. Kita tidak mungkin hanya mengganti salah satu tanpa mengganti yang lain. Bahasa dapat diumpamakan seperti selembar kertas yang memiliki dua sisi. Sisi yang satu adalah pikiran dan sisi yang lain adalah suara, dan kita tidak dapat menggunting sisi yang satu tanpa menggunting sisi yang lain.

Selanjutnya tanda kebahasaan (*linguistic sign*), kata de Saussure, adalah sebuah entitas yang arbitrair, semena-mena. Artinya, hubungan atau kombinasi antara elemen penanda dan tinanda bersifat semena-mena. Tidak ada hubungan alami atau intrinsik antara kedua unsur tersebut. Sebagai contoh, kita tidak mempunyai alasan yang jelas dan pasti mengapa seekor binatang berkaki empat yang dapat berlari kencang atau citra binatang yang seperti itu dalam pikiran kita -yang disebut konsep- kita sebut dengan istilah 'kuda', padahal orang Jawa menyebutnya *jaran* dan orang Inggris menyebutnya *horse.*

Namun, kalau persoalannya hanya sampai di sini semuanya akan biasa saja. Akan mudah bagi kita untuk belajar suatu bahasa asing, jika di situ ada konsep-konsep yang universal, dan setiap bahasa hanya berbeda-beda saja dalam menyebutnya. Nyatanya, bahasa bukanlah sebuah fakta sosial yang sesederhana itu. Bahasa bukan sekedar kumpulan nama-nama atau nomenklatur

Buku ini tidak diperjualbelikan.

(nomenclatures). Tinanda dalam berbagai bahasa bisa sangat berbeda antara satu dengan yang lain. Kata *tresna* dalam bahasa Jawa misalnya, tidak dapat diterjemahkan begitu saja menjadi kata *cinta* atau *setia* dalam bahasa Indonesia. Demikian pula halnya kata *kunduran*. Kata ini tidak dapat diartikan sebagai *kemunduran*. Jadi, setiap bahasa sebenarnya mengartikulasikan, menyatakan ide tentang realitas di dunia dengan cara yang berbeda-beda.

Oleh karena bahasa bukanlah sekedar nomenklatur, maka tinanda-tinandanya bukanlah konsep-konsep yang sudah ada lebih dulu, tetapi konsep-konsep yang dapat berubah-ubah dan tergantung pada yang lain; konsep-konsep yang bervariasi mengikuti perubahan dari suatu keadaan ke keadaan yang lain. Dengan kata lain, setiap bahasa sebenarnya merupakan seperangkat tinanda-tinanda yang berbeda-beda. Setiap bahasa memiliki sendiri caranya yang khas dan arbitrair, seenaknya, dalam mengorganisir dunia dengan segala isinya ini menjadi konsep-konsep, menjadi kategori-kategori (Culler, 1976: 23).

Lebih dari itu, bahasa juga membagi suatu spektrum kemungkinan konseptual dengan cara yang disukainya. Fakta bahwa konsep-konsep atau tinanda-tinanda tersebut merupakan pembagian-pembagian suatu kontinum secara arbitrair menunjuk-kan bahwa tinanda-tinanda tersebut tidaklah otonom atau berdiri sendiri, yang masing-masing memiliki semacam esensi atau inti yang menentukannya. Sebaliknya, tinanda-tinanda tersebut adalah bagian dari sebuah sistem dan ditentukan, didefinisikan, oleh bagian-bagian lain dari sistem tersebut (Culler, 1976: 24).

Mengingat hubungan antara tinanda dan penanda bersifat arbitrair, maka tinanda dari sebuah penanda bisa berupa apa saja. Tidak ada makna inti yang ada dalam tinanda yang membuatnya harus menjadi tinanda dari sebuah penanda. Jadi, kesemena-menaan terdapat dalam penanda maupun tinanda. Lantas apa yang menentukan bahwa suatu penanda adalah penanda dan suatu tinanda adalah tinanda? Menurut de Saussure penentu

Buku ini tidak diperjualbelikan.

tersebut tidak lain adalah relasi, hubungan. Oleh karena tinanda dan penanda bersifat arbitrair maka keduanya bersifat relasional. Ketinandaan dan kepenandaannya ditentukan oleh hubungan-hubungannya.

Sebagai contoh, kalau saya ingin menerangkan apa yang dimaksud dengan *ranting,* maka saya harus menerangkan perbedaan antara *ranting* dengan *cabang; ranting* dengan *batang*. Di sini kita dapat memahami de Saussure, ketika dia mengatakan bahwa:

> *"..in all cases, then, we discover not ideas given in advance but values emanating from the system. When we say that these values correspond to concepts, it is understood that these concepts are purely differential, not positively defined by their content but negatively defined by their relations with other terms of the system. Their most precise characteristic is that they are what the others not."* (Saussure, 1966: 117; 162).

Kita temukan di sini definisi negatif dan sebuah relasi oposisi yang bersifat eksklusif, yaitu pendefinisian sesuatu dengan menunjukkan tidaknya atau bukannya unsur-unsur yang lain. Yang namanya A misalnya, adalah yang bukan B, bukan C, bukan D dan seterusnya.

Pendefinisian negatif ini tidak hanya terjadi pada tataran konseptual, tataran tinanda, tetapi juga pada tataran penanda. Kata *panjang* misalnya diucapkan tidak persis sama secara akustik oleh penutur satu dengan yang lain. Warna suara, nada suara, posisi lidah dan sebagainya tidak persis sama. Jadi penanda bukanlah suara-suara yang dikeluarkan. Penanda juga merupakan sesuatu yang abstrak. Dia adalah unit yang sama dengan tinanda. Meskipun warna suara, nada suara, posisi lidah dalam mengucapkan kata *panjang* dapat bervariasi, namun ucapan tersebut masih dapat dimengerti, dipahami dengan tepat selama dia tidak kacau dengan kata-kata lain seperti *pancang, pandang, pantang, panggang* atau dengan kata

Buku ini tidak diperjualbelikan.

ranjang. Dengan kata lain pembedaannyalah sebenarnya yang penting, dan karena itu pula identitas sebuah unit bahasa bersifat relasional. Identitas ini tidak akan muncul jika tidak ada hubungan-hubungan antara unit kebahasaan yang satu dengan yang lain.

Pandangan de Saussure mengenai penanda dan tinanda di atas kira-kira dapat diringkas menjadi demikian: (1) tidak ada relasi alami antara penanda dan tinanda; (2) penanda dan tinanda adalah pembagian-pembagian semena-mena (*arbitrair*) dari sebuah kontinum pada bidang konseptual dan spektrum suara; (3) penanda dan tinanda ditentukan dalam kerangka relasi-relasi dengan penanda dan tinanda yang lain; (4) unit kebahasaan bukanlah suara-suara yang kita hasilkan, tetapi unit-unit abstrak yang sepenuhnya bersifat relasional (Culler, 1976: 29). Oleh karena itu unit kebahasaan adalah bentuk, wadah (*form*), bukan isi (*subtance*). Bentuk atau wadah ini ditentukan oleh relasi-relasi yang membedakannya dengan unit-unit yang lain. Di sini kita sampai pada pembedaan yang lain dari de Saussure, yakni pembedaan antara bentuk (*form)* dan isi (*subtance; content*).

Wadah (Form) dan Isi (Content)

Mengenai pembedaan antara 'wadah' dan 'isi' ini, de Saussure memberikan sebuah contoh yang kini sangat populer, yakni kereta api. Misalnya saja, kita tahu bahwa di Yogyakarta ada kereta api Senja Yogyakarta - Jakarta yang pertama, yang berangkat pukul 18.00 dari Yogya. Pada hari Senin kita naik kereta api ini ke Jakarta. Hari Kamis berikutnya kita naik lagi kereta api ini ke Jakarta, dan kita katakan kita naik 'kereta yang sama', walaupun gerbong dan lokomotifnya mungkin sama sekali sudah tidak sama, karena kereta api tersebut bisa saja berganti setiap hari, baik gerbong maupun lokomotifnya. Juga susunan gerbong dan jumlahnya. Apa yang 'tetap' di sini -sehingga kita dapat mengatakan 'kita naik kereta yang sama'- tidak lain adalah 'wadah' dari kereta api tersebut, sedang isinya berubah-ubah.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Contoh lain misalnya adalah bidak catur. Kalau misalnya dalam suatu permainan catur bidak raja atau kuda hilang atau hancur, dapatkah dia diganti dengan apa saja, misalnya dengan sebuah kerikil, secuil genting, atau sepotong kayu? Tentu saja bisa. Bisa juga dengan bidak yang sama bentuknya atau yang lain sama sekali. Di sini 'nilai' yang diberikan pada bidak baru tersebut sama dengan nilai yang diberikan pada bidak yang hancur atau hilang. Apa yang tetap di sini tidak lain adalah 'wadah' bidak tersebut (dalam artian wadah konseptual), sedang isinya sudah jelas berubah.

Demikian juga halnya dengan kata-kata. Kata 'sinkronisasi' misalnya, dapat diucapkan secara berlain-lainan oleh individu-individu yang berbeda, dan mungkin juga diberi makna yang berbeda. Meskipun demikian, kata tersebut tetaplah satu dan sama. Yang bervariasi, kata de Saussure, adalah "the phonic and psychological 'matter'", sedang wadahnya -yaitu kata 'sinkronisasi sebagai bagian dari sebuah sistem bahasa- tetaplah sama.

Masalahnya kemudian adalah apa yang membuat suatu kata berbeda dalam *phonic* dan *conceptual form*nya? Dengan kata lain, bagaimana sebenarnya suatu kata itu memperoleh 'makna'nya? Atas pertanyaan ini de Saussure memberikan jawaban yang lain dengan jawaban yang biasa diberikan di masa itu. Menurut de Saussure, yang memberikan pada suatu kata *distinctive form*nya atau bentuk khasnya tidak lain adalah *differensiasi* sistematis yang ada antara setiap kata dengan kata-kata yang lain. Kata *paku* misalnya dibedakan menurut suaranya dengan kata *baku* dan *daku,* namun secara konseptual kata tersebut dibedakan dengan *sekrup*, *mur, pasak, pathok* dan sebagainya. Perbedaan-perbedaan yang memisahkan suatu kata dengan kata-kata yang lain -terutama yang memisahkannya dengan kata-kata yang paling berdekatan (menurut suara maupun konsep)- itulah yang memberikan identitas pada kata tersebut. Jadi, kata 'padi' dalam bahasa Indonesia misalnya, tidak persis sama dengan kata '*rice*' dalam bahasa Inggris, karena kata Indonesia tersebut terpisah dari kata atau dibedakan dengan kata 'rice'. Artinya,

Buku ini tidak diperjualbelikan.

kata 'padi' tidak masuk dalam differensiasi sistem arti dalam bahasa Inggris.

Differensiasi yang memberikan pada setiap kata bentuk dan identitasnya adalah sistematis sifatnya, karena differensiasi tersebut dikontrol oleh bahasa. Bahasa di sini dapat diartikan sebagai sekumpulan kata-kata yang dibedakan satu dengan yang lain secara sistematis, baik menurut suara maupun secara konseptual (*conceptually*). Meskipun demikian, perlu diingat di sini bahwa suatu kata tidak muncul sebelum differensiasi tersebut. Differensiasi atau pembedaan itulah yang melahirkan kata-kata. Sebelum suatu kata ditandai dalam sebuah bahasa, dia bukanlah apa-apa, tetapi hanya "nebulous thought and sound", atau pemikiran dan suara yang bercampur-baur.

Atas dasar pemikiran seperti itu de Saussure akhirnya sampai pada pandangan baru mengenai bahasa, yakni bahwa suatu bahasa tidak lain adalah "seperangkat perbedaan-perbedaan", perbedaan-perbedaan suara yang dikombinasikan, digabungkan, dengan perbedaan-perbedaan ide; bukan seperangkat istilah-istilah yang dibedakan satu dengan yang lain.

> *"A difference generally implies positive terms between which the difference is set up; but in language there are only differences without positive terms ....A linguistic system is a series of differences of sound combined with a series of differences of ideas." (Saussure, 1966 :120).*

Inilah bagian penting dari tulisan de Saussure yang menunjukkan pokok pikirannya.

Menurut de Saussure bahasa juga harus mengandung *differential structure* (struktur differensial), sebab kalau tidak bagaimana kita akan dapat mengetahui apakah suatu kata tetap tampak sama -jika ada peralihan atau pergantian dalam pengucapan dan penggunaan-, jika kata tersebut tidak memiliki suatu identitas formal dalam bahasa lewat pembedaannya dengan kata-kata yang lain. Bahasa -demikian de Saussure menyimpulkan-, pada hakekatnya adalah juga sebuah sistem untuk membedakan kata-kata (Pettit, 1977: 8).

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Selanjutnya, bahasa juga merupakan sebuah sistem dari istilah-istilah yang saling tergantung *(interdependent terms*), di mana nilai dari setiap istilah atau kata adalah hasil dari kehadiran, keberadaan, istilah-istilah yang lain sekaligus. Nilai dari setiap istilah dalam bahasa ditentukan oleh lingkungannya, yaitu istilah-istilah atau kata-kata yang lain. Tanpa mengetahui apa yang ada di sekeliling sebuah kata seperti *makan, duduk, kursi* dan sebagainya, sulit untuk menentukan apa nilai dari masing-masing kata tersebut. Dalam bahasa Indonesia misalnya, bisa saja kita mengatakan 'Dia makan riba', 'Bapak yang bejat itu memakan anak perempuannya sendiri', atau 'Elite politik memperebutkan kursi DPR', dan 'Ibu membeli kursi di toko'. Meskipun demikian, makna dari 'makan' dan 'kursi' dalam kalimat-kalimat tersebut tidaklah sama, karena masing-masing dikelilingi oleh kata-kata yang berbeda.

Kalimat-kalimat di atas menunjukkan bahwa nilai-nilai dalam bahasa lahir atau muncul dari sistem. Ketika sebuah istilah dikatakan punya nilai, hal itu berarti bahwa istilah tersebut bersifat differensial, berbeda, dan nilainya ditentukan bukan oleh isi positifnya, tetapi ditentukan secara negatif oleh relasi-relasinya dengan istilah-istilah lain dalam sebuah sistem. Karakteristiknya yang paling tepat adalah "in being what the others are not" (Saussure, 1966: 117).

Bahasa (Langue) dan Tuturan (Parole).

Selain mengulas unit-unit yang membentuk bahasa, de Saussure juga membahas bahasa sebagai sebuah gejala sosial. Mengenai hal ini de Saussure berpendapat bahwa bahasa pada dasarnya memiliki dua aspek, yakni aspek *langue* dan aspek *parole,* dan linguistik mempelajari aspek *langue,* yaitu aspek sosial dari bahasa. *Langue* inilah yang memungkinkan berlangsungnya komunikasi simbolik antarmanusia karena *langue* ini dimiliki bersama. *Langue* dalam konsepsi de Saussure mirip dengan *competence* dalam pandangan Chomsky. *Langue*

Buku ini tidak diperjualbelikan.

merupakan sebuah fenomena kolektif. Dia merupakan sebuah sistem, sebuah fakta sosial (dalam bahasa Emile Durkheim), atau aturan-aturan, norma-norma, antarperson (*interpersonal rules and norms)* yang bersifat tidak disadari. Kemauan dan manipulasi individual tidak mempunyai pengaruh terhadap *langue* ini.

Deskripsi tentang sebuah bahasa pada dasarnya adalah formulasi eksplisit dari aturan-aturan, norma-norma, yang bersifat implisit yang dimiliki oleh mereka yang dapat berkomunikasi dengan menggunakan sistem aturan tersebut. Mereka yang menggunakan bahasa ini tidak harus sadar atau tahu mengenai sistem aturan tersebut. Bahkan ketika mereka tahu tentang sistem aturan ini hal itu tetap tidak membuat mereka sadar akan sistem tersebut ketika mereka menggunakannya dalam berkomunikasi. Sebagai contoh, walaupun saya tahu tentang berbagai aturan atau 'hukum' persengauan dalam bahasa Indonesia misalnya, hal itu tidak lantas membuat saya harus memikirkan tentang sengau apa yang harus saya gunakan ketika menyambung awalan 'me-' misalnya dengan kata-kata 'sepak', 'terjang', 'potong', dan sebagainya. Jadi, meskipun bahasa berada pada tataran yang tidak disadari, dia tetap memiliki korelasi empiris. Ini tercermin antara lain pada kemampuan si pemakai bahasa untuk memahami ucapan-ucapan, untuk mengenali kalimat-kalimat yang baik ataupun yang menyimpang, serta untuk mengetahui hubungan-hubungan maknawi (semantis) antarkalimat (Culler, 1976: 9).

Berbeda halnya dengan *parole,* atau *performance* menurut Chomsky, yang merupakan wujud atau aktualisasi dari *langue* dalam rupa lisan maupun tulisan (Culler, 1973: 8). Parole atau tuturan adalah apa yang kita wujudkan ketika kita menggunakan suatu bahasa dalam percakapan atau ketika kita menyampaikan pesan tertentu lewat suara-suara simbolik yang keluar dari mulut kita. Tuturan bersifat individual, sehingga dia mencerminkan atau menunjukkan kebebasan pribadi seseorang.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Tuturan inilah yang membedakan seseorang dengan orang yang lain. Dalam tuturan terdapat gaya berbahasa seseorang, sehingga tuturan seorang Suharto yang presiden, yang banyak menggunakan 'daripada', sangat berbeda dengan tuturan seorang Suharto yang dosen bahasa Indonesia, yang menggunakan kata 'daripada' hanya bilamana perlu. Demikian pula tuturan seorang Umar Kayam, yang banyak menulis kolom di harian "KR" dari Yogya, sangat berbeda dengan tuturan seorang Gunawan Mohammad yang menulis Catatan Pinggir di majalah "Tempo".

Tuturan merupakan sisi empirik, sisi kongkrit, dari bahasa, sedang bahasa sendiri merupakan struktur yang tidak tampak, yang abstrak. Dalam istilah Lévi-Strauss tuturan adalah sisi *statistical* dari fenomena bahasa (1963). Walaupun tuturan merupakan wujud empiris bahasa, namun sebuah tuturan tidak pernah merupakan perwujudan keseluruhan dari bahasa yang merupakan sistem dengan struktur tertentu tersebut. Sebuah kalimat bahasa Indonesia misalnya, bukanlah perwujudan dari keseluruhan struktur dan sistem bahasa Indonesia, karena suatu bahasa tidak pernah dapat secara tuntas diwujudkan dalam kalimat-kalimat. Suatu bahasa juga meliputi berbagai kalimat yang mungkin dibentuk tetapi tidak pernah teraktualisasikan, sedang tuturan adalah keseluruhan aktualisasi, perwujudan, dari kalimat-kalimat yang mungkin dan yang sangat mungkin menyimpang dari bahasa. Penyimpangan ini terjadi atau diperbolehkan terjadi (terutama dalam percakapan) karena kalimat-kalimat tersebut diwujudkan bersama dengan maksud-maksud yang ada pada diri si pembicara, serta dipengaruhi oleh faktor-faktor kebetulan lainnya. Jadi, perbedaan antara *langue* dan *parole* bukanlah perbedaan yang simetris antara sebuah sistem dengan sistem yang lain, tetapi asimetris, yaitu antara sebuah sistem dalam suatu ketertutupan *(isolation*) dengan situasi kongkrit (Kronenfeld dan Decker, 1979: 508).

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Langue dan *parole* memang berbeda, meskipun demikian bagaikan dua sisi dari sebuah mata uang yang sama, keduanya tidak mungkin dipisahkan satu sama lain. Agar pesan yang ingin disampaikan seseorang mencapai sasarannya atau dimengerti oleh pihak yang lain, maka parole yang diwujudkannya harus berada dalam sistem *langue* tertentu. Diabaikannya *langue* akan membuat pesan yang ingin disampaikan tidak dapat dimengerti atau disalahmengertikan. Dengan kata lain, tanpa adanya *langue* tidak akan ada *parole.* Sebaliknya, tanpa *parole, langue* juga tidak akan diketahui keberadaannya.

Pembedaan antara aspek langue dan parole yang dilakukan oleh de Saussure juga dapat diterapkan pada sistem simbol komunikasi lainnya, seperti mitos, musik, tarian ataupun fenomena budaya yang lain. Sebagai rangkaian simbol dan tanda, fenomena budaya tersebut dapat dianalisis dengan cara seperti yang dilakukan oleh para ahli bahasa, guna diungkapkan makna-maknanya. Suatu gejala kebudayaan tidak hanya dapat ditanggapi sebagai sebuah sistem yang adaptif terhadap lingkungannya, tetapi juga sebagai suatu perangkat simbolis ataupun semiotis. Melalui benda-benda budaya, pola-pola perilaku serta sistem ideologinya, suatu masyarakat atau berbagai macam kelompok sosial di dalamnya -sadar atau tidak- mengekspresikan ide-ide, pandangan-pandangan mereka, yang semuanya merupakan pesan-pesan kolektif. Oleh karena itu - dilihat dari sudut pandang ini -, antropologi juga dapat memanfaatkan perspektif seperti di atas dalam analisisnya atas berbagai macam gejala kebudayaan. Analisis atas fenomena budaya ini dapat berjalan mengikuti jalur simbolis (semantis) ataupun semiotis.

Selanjutnya, menurut de Saussure, linguistik adalah sebuah disiplin ilmu pengetahuan yang mempelajari *bahasa* (yang dalam bahasa Prancis disebut *langue*), bukan mempelajari *ujaran* atau tuturan (*parole*). Bahasa dianggap tepat menjadi obyek kajian linguistik, karena sifatnya yang relatif stabil, sedang

Buku ini tidak diperjualbelikan.

tuturan selalu berubah dan berbeda, tergantung pada orangnya. Walaupun demikian dalam jangka waktu yang relatif lama suatu bahasa juga akan mengalami perubahan-perubahan. Bahasa Indonesia di masa peralihan dari zaman penjajahan ke zaman kemerdekaan misalnya sudah sedikit berbeda dengan bahasa Indonesia di masa kini. Oleh karena itu, de Saussure kemudian membatasi lagi obyek kajian linguistik, yakni bahasa yang diperlakukan secara sinkronis dan statis, yang dibedakan dengan bahasa yang memang mengalami perkembangan dan perubahan, yang dipelajari secara diakronis. Di sini kita temukan lagi pembedaan yang disodorkan oleh Saussure berkenaan dengan obyek kajian disiplin ilmu bahasa, yakni pembedaan antara *sinkronis* dan *diakronis*.

Sinkronis (Synchronic) dan Diakronis (Diachronic)

Dalam pembedaan sinkronis-diakronis de Saussure memberikan prioritas pada studi bahasa yang sinkronis. Mengapa? Apakah studi yang diakronis tidak dipandang penting? Sebaliknya, de Saussure justru sangat menyadari akan sifat historis dari bahasa atau historisitas dari bahasa, yaitu bahwa bahasa selalu mengalami perubahan. Kenyataan ini menuntut adanya pembedaan yang jelas antara fakta-fakta kebahasaan sebagai sebuah sistem, dan fakta-fakta kebahasaan yang mengalami evolusi (Culler, 1976:30). Pembedaan ini pada dasarnya merupakan rentetan lebih lanjut dari pandangan tentang hubungan antara penanda dan tinanda yang bersifat arbitrair.

Penjelasannya demikian. Kalau saja ada relasi tertentu antara penanda dan tinanda yang bersifat essensial, yang tidak semena-mena, maka relasi semacam ini tentunya akan melawan atau menghambat setiap proses perubahan yang terjadi pada setiap tanda kebahasaan. Kenyataannya, tanda kebahasaan ini selalu dapat berubah. Jadi, oleh karena sifatnya yang arbitrairlah maka tanda kebahasaan sepenuhnya tunduk pada proses sejarah, pada perubahan-perubahan. Kombinasi antara sebuah penanda

Buku ini tidak diperjualbelikan.

dengan sebuah tinanda pada suatu waktu tertentu dengan demikian merupakan *contingent result* dari proses sejarah (Culler, 1976).

Situasi semacam ini di lain pihak juga menuntut adanya analisis ahistoris atas tanda-tanda kebahasaan. Oleh karena di situ tidak terdapat suatu inti yang harus bertahan terhadap segala macam bentuk perubahan, maka tanda ini kemudian harus didefinisikan sebagai suatu entitas *(entity)* yang bersifat relasional atau dalam relasi-relasinya dengan tanda-tanda yang lain. Dengan demikian, bahasa menurut Saussure adalah "*a system of pure values which are determined by nothing except the momentary arrangement of its terms*" (1966: 80). Pendeknya, oleh karena bahasa adalah suatu entitas historis, maka fokus kajian bahasa -jika kita ingin menentukan elemen-elemen-, adalah pada relasi-relasi yang ada dalam suatu keadaan sinkronis. Ketika menekankan perlunya studi bahasa secara sinkronis atau, pada deskripsi sinkronis, de Saussure tidak lupa memperlihatkan tidak relevannya fakta diakronis atau historis untuk analisis bahasa (*la langue*).

Sintagmatik (Syntagmatic) dan Paradigmatik (Associative)

De Saussure menguraikan lebih lanjut bahwa differensiasi sinkronis-diakronis tersebut juga muncul dalam hubungan yang diberikan oleh bahasa pada setiap kata-kata di dalamnya, yakni hubungan *associative* -atau biasa dikenal dengan istilah *paradigmatic*- dan hubungan *syntagmatic*. Hubungan-hubungan ini terdapat pada kata-kata sebagai rangkaian bunyi-bunyi maupun kata-kata sebagai konsep.

Hubungan sintagmatik sebuah kata adalah hubungan yang dimilikinya dengan kata-kata yang dapat berada di depannya atau di belakangnya dalam sebuah kalimat, seperti yang terdapat di antara kata 'makan' dengan kata 'saya' dan 'pisang'. Dari kata ini dapat terbentuk kalimat: "Saya makan pisang". Hubungan sintagmatik ini juga ada pada hubungan antara dua kata, di mana

Buku ini tidak diperjualbelikan.

kata yang pertama dapat muncul sebagai subyek bagi kata yang ke dua, seperti misalnya antara kata-kata 'dia' dan 'makan', atau 'sungai' dan 'mengalir', sehingga dapat terbentuk rangkaian kata yang bermakna: 'dia makan' dan 'sungai mengalir'. Hubungan semacam ini tidak ada di antara kata 'makan' dan 'mengalir', sehingga kalau kita rangkai menjadi 'makan mengalir', maka kata-kata ini tidak memiliki makna apa-apa atau kita tidak mengerti apa maknanya. Demikian juga halnya jika kita buat kalimat 'dia sungai'. Kalimat ini juga tidak bermakna, karena tidak terdapat relasi sintagmatik antara kata 'dia' dan kata 'sungai', kecuali mungkin dalam arti metaforis. Namun, itu persoalan yang lain lagi, dan lebih rumit.

Selanjutnya, pada saat kita menuturkan sesuatu, sebenarnya kita juga berada dalam proses memilih kata-kata dari perbendaharaan kata-kata yang kita ketahui dan kita simpan dalam ingatan atau pengetahuan kita. Sebagian kata-kata yang ada dalam khasanah pengetahuan tersebut, yang tidak terwujud atau tidak kita pilih untuk diucapkan, memiliki hubungan asosiatif dengan kata-kata yang kita ucapkan. Hubungan asosiatif atau hubungan pengertian antara suatu kata dalam tuturan dengan kata-kata yang lain di luarnya inilah yang kita katakan sebagai konteks atau rantai paradigmatis. Kata-kata yang ada dalam satu rantai ini -walaupun berbeda maknanya- masih memiliki persentuhan makna, atau kesamaan arti, atau persamaan fungsi tertentu, sehingga kata-kata dalam rantai tersebut masih dapat saling menggantikan.

Sebagai contoh misalnya kalimat 'Penduduk desa itu seribu jiwa'. Kata 'desa' di sini mempunyai hubungan sintagmatis dengan kata 'jiwa' yang ada di akhir kalimat, namun selain itu dia juga berada dalam rantai paradigmatis dengan kata-kata lain sepeiti: *kampung, nagari, dusun, kota.* dan sebagainya. Kata 'jiwa' juga berada dalam rantai paradigmatis dengan kata-kata: *roh, nyawa*, *manusia, orang, ingatan,* dan seterusnya. Rantai sintagmatis turut menentukan kata-kata yang mana dalam suatu rantai paradigmatis yang tepat untuk kita gunakan dalam

Buku ini tidak diperjualbelikan.

proses komunikasi dengan orang lain. Sehubungan dengan kalimat 'Penduduk desa itu seribu jiwa' misalnya, oleh karena di awal kalimat ini ada kata-kata 'penduduk' dan 'desa', maka kata yang dapat kita gunakan untuk menggantikan kata 'jiwa' dengan tepat adalah 'orang' atau 'manusia'. Tidak mungkin kita menempatkan kata roh atau 'nyawa' di situ untuk menggantikan kata 'jiwa', kecuali mungkin dengan mengganti kata desa menjadi 'kuburan'.

Hubungan sintagmatik ini sangat esensial bagi sebuah kata sebab jika suatu kata kehilangan beberapa relasi sintagmatiknya atau memperoleh hubungan-hubungan sintagmatis baru, maka dia akan kehilangan identitas formalnya. Dia akan berubah menjadi sebuah kata yang lain. Jadi, kata *mengalir* misalnya tidak akan menjadi kata itu lagi bilamana dia dapat mengambil kata *bermain* sebagai subyeknya, atau kalau dia dapat mengambil kata *anjing* sebagai subyeknya. Dengan kata lain, perbedaan-perbedaan yang ada antara sebuah kata dengan kata-kata lain yang dapat muncul dengan kata tersebut dalam *syntagm* yang dapat dimengerti sangat penting bagi pendefinisian kita atas kata itu sendiri. "In the syntagm" kata de Saussure "a term acquires its value only because it stands in opposition to everything that precedes or follows it, or both"(1966:114).

Lain halnya dengan hubungan asosiatif atau paradigmatis. Jenis hubungan ini sebenarnya kurang dibicarakan oleh de Saussure, namun sebenarnya jenis hubungan ini juga tidak kalah pentingnya dengan yang pertama. Hubungan paradigmatis dari sebuah kata adalah hubungan-hubungan esensial yang dimilikinya di luar hubungan sintagmatik. Hubungan ini memisah-misahkan berbagai perbedaan yang penting peranannya bagi pendefinisian kata tersebut. Kita ambil misalnya kata *menggigit*. Kata ini memiliki hubungan sintagmatik yang esensial dengan kata-kata yang dapat menjadi subyeknya, misalnya *anjing, dingin*, *kritik,* dan dengan kata-kata sifat tertentu seperti *erat-erat*, *kuat-kuat, pelan-pelan* dan

Buku ini tidak diperjualbelikan.

sebagainya, sehingga kita dapat memperoleh kalimat-kalimat *anjing menggigit, dingin yang menggigit, kritik yang menggigit,* atau *menggigit erat-erat, menggigit kuat-kuat* dan sebagainya.

Di lain pihak kata 'menggigit' tersebut juga mempunyai relasi-relasi dengan kata-kata lain yang dapat memiliki subyek yang sama dan kata sifat yang sama, misalnya dengan *mencaplok, menggerogoti* dan sebagainya. Relasi-relasi ini semua adalah relasi non-sintagmatik, karena kata-kata yang dirangkainya tidak dapat muncul di dekatnya, yaitu sebelum dan sesudahnya secara langsung. Relasi-relasi ini juga esensial karena kalau suatu kata kehilangan sebagian relasi-relasi tersebut atau mendapat relasi-relasi non-sintagmatik baru, maka kata tersebut akan kehilangan identitas formalnya yang lama. Jika tidak ada kata *mencaplok, menggerogoti* atau *melahap,* maka kata *menggigit* akan menjadi kata yang sedikit berbeda. Relasi-relasi semacam inilah yang dikatakan sebagai relasi paradigmatis dari sebuah kata.

Selain dalam pengertian di atas, de Saussure juga menjelaskan makna hubungan paradigmatis dalam pengertian yang lain lagi. Hubungan paradigmatis suatu kata seringkali diartikan sebagai hubungan yang dimilikinya dengan kata-kata lain yang dapat menggantikannya dalam suatu kalimat tanpa membuat kalimat tersebut secara sintagmatis tidak dapat diterima atau tidak bermakna. Sebagaimana halnya dengan relasi sintagmatis, relasi paradigmatis juga mengisolasi atau memilah-milah perbedaan-perbedaan yang diperlukan bagi pendefinisian sebuah kata dalam suatu bahasa. Kalau suatu kata harus dibedakan secara linguistis dengan kata-kata lain yang muncul secara bersamaan dalam sebuah sintagm, maka kata tersebut juga harus dibedakan dengan kata-kata lain yang mungkin atau dapat menggantikannya dalam suatu konteks sintagmatis tertentu tanpa membuat sintagm tersebut menjadi tidak masuk akal. Jadi kata *mencaplok* misalnya bisa menggantikan kata *menggerogoti* dalam banyak konteks di mana kata tersebut muncul. Kata tersebut juga sangat penting bagi pendefinisian yang tepat atas masing-masing kata, sehingga masing-masing

Buku ini tidak diperjualbelikan.

dapat dibedakan satu sama lain dalam bahasa tersebut. Bilamana tidak ada hal-hal yang mantap yang memperlawankan atau membedakan satu dengan yang lain, kata-kata tersebut akan menyatu dan kehilangan identitas individualnya (Pettit, 1977:10).

Dalam berbagai penjelasan tentang kedudukan konsep relasi paradigmatis dalam strukturalisme, penjelasan yang ke dua inilah yang biasa diberikan, walaupun sebenarnya tidak ada perbedaan mendasar antara penjelasan pertama dan ke dua. De Saussure sendiri sebenarnya juga masih menjelaskan relasi paradigmatis ini dengan berbagai macam konsep lain, tetapi untuk keperluan kita, dua penjelasan di atas sudah cukup kiranya untuk memberikan pemahaman mengenai apa yang dimaksud sebagai relasi paradigmatis.

Di sini kita melihat bahwa bahasa yang dilihat secara sinkronis pada dasarnya adalah sebuah sistem untuk membedakan kata-kata. Bahasa membedakan kata-kata tersebut dengan menempatkan mereka dalam relasi-relasi paradigmatis dan sintagmatis. Di situ setiap kata dipisahkan dari kata-kata yang lain dan mendapatkan identitas masing-masing. Oleh karena itu, de Saussure kemudian dapat mengatakan bahwa bahasa adalah "a system of interdependent terms in which the value of each terms results solely from the simultaneous presence of others" (sebuah sistem istilah yang saling tergantung, di mana nilai dari tiap-tiap istilah sepenuhnya merupakan hasil dari kehadiran istilah-istilah yang lain sekaligus) (1966: 114). Sistem ini juga merupakan sesuatu yang tidak disadari sifatnya. "This system is a complex mechanism that can be grasped only through reflection; the very ones who use it daily are ignorant of it" kata de Saussure (1966: 73).

Sebagai serangkaian tanda-tanda dan simbol-simbol, fenomena budaya pada dasarnya juga dapat ditanggapi dengan cara seperti di atas. Analisis antropologis secara struktural paling tidak perlu mengikuti alur analisis sintagmatis-paradigmatis. Dengan metode analisis semacam ini, makna-makna yang dapat ditampilkan dari

Buku ini tidak diperjualbelikan.

berbagai fenomena budaya akan menjadi lebih kaya dan utuh. Analisis antropologis atas berbagai peristiwa budaya kemudian tidak hanya akan diarahkan pada upaya mengungkapkan makna-makna simbolisnya saja, tetapi lebih dari itu adalah juga untuk mengungkapkan "tatabahasa" yang ada di balik proses munculnya fenomena itu sendiri, atau "hukum-hukum" yang mengatur proses perwujudan berbagai macam fenomena semiotis dan simbolis yang bersifat tidak disadari.

Pandangan de Saussure tentang perbedaan-perbedaan antara bahasa (*langue*) dan ujaran *(parole*), sinkronis dan diakronis, tinanda (*signified)* dan penanda (*signifier*), wadah (*form*) dan *isi* (*matter*), sintagmatik clan paradigmatik, serta sifat bahasa sebagai sistem pembeda yang bersifat nirsadar *(unconscious*) di atas, ketika menyatu dengan pendekatan struktural dari Roman Jakobson kemudian sangat banyak mengilhami cara analisis Lévi-Strauss atas berbagai fenomena budaya. Pandangan-pandangan tersebut kemudian juga menjadi landasan yang kokoh bagi antropologi struktural yang dikembangkannya.

b. Roman Jakobson dan Fonem

Kalau de Saussure lebih banyak mempengaruhi pandangan Lévi-Strauss tentang hakekat atau ciri-ciri fenomena budaya, maka Jakobson dengan linguistik strukturalnya telah memberikan pelajaran pada Lévi-Strauss tentang bagaimana memahami atau menangkap tatanan (*order*) yang ada 'di balik' fenomena budaya yang begitu variatif serta mudah menyesatkan upaya manusia untuk memahaminya. Sebagaimana telah saya sebutkan, perkenalan Lévi-Strauss dengan Jakobson terjadi melalui perantaraan Alexandre Koyre, seorang ahli filsafat Prancis kelahiran Rusia dan ahli filsafat ilmu pengetahuan. Koyre inilah yang memberitahu Lévi-Strauss tentang kedudukan dan peranan Jakobson dalam dunia linguistik di masa itu.

Lévi-Strauss kemudian sering mengikuti kuliah-kuliah dari Jakobson di *Ecole Libres des Hautes Etudes* pada tahun 1942-1943.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Dari kuliah Jakobson inilah Lévi-Strauss mendapatkan apa yang selama itu dicarinya, sebagaimana dia katakan dengan kerendahan hati.

> *"..His [Jakobson's] lectures, however, gave me something very different and, need I add, a great deal more than 1 had bargained for. This was the revelation of structural linguistics, which provided me with a body of coherent ideas where I could crystallize my reveries about the wild flowers I had gazed at somewhere along the Luxembourg border early in May 1940.." (1985: 139)*

"Coherent ideas" seperti apa yang dia maksudkan? Jawaban atas pertanyaan ini terkandung dalam pandangan Lévi-Strauss tentang tujuan studi antropologi.

Pada tahun 1942-1943, ketika Lévi-Strauss mulai mengikuti kuliah-kuliah dari Jakobson, sebenarnya Lévi-Strauss juga sedang memberikan kuliah mengenai sistem-sistem kekerabatan. Seperti telah kita ketahui, sistem kekerabatan berbagai sukubangsa di dunia ini sangat bervariasi dan para ahli antropologi sudah lama berusaha menjelaskan variasi tersebut dengan berbagai macam cara. Ketika itu pemikiran ilmiah yang tengah mendominasi dunia ilmu pengetahuan di Barat adalah pemikiran evolusi dari abad 19, sehingga tidak terlalu mengherankan jika penjelasan mengenai sistem kekerabatan dan variasinya juga sangat dipengaruhi oleh pemikiran yang evolusionistis, seperti yang dikemukakan oleh J.J.Bachofen dan L.H.Morgan. Pemikiran lain yang kemudian juga dominan dalam antropologi adalah fungsionalisme yang dipelopori oleh Malinowski.

Adanya dua aliran pemikiran ini membuat kajian-kajian antropologi mengenai sistem kekerabatan lebih banyak memperhatikan soal asal-usul dan fungsi atau tujuan dari adanya variasi dalam sistem kekerabatan. Dengan kerangka teori yang seperti itu, kata Lévi-Strauss, para ahli antropologi menghadapi kesulitan yang cukup besar untuk memahami begitu banyak variasi. Di mata Lévi-Strauss mereka gagal memberikan pen-

Buku ini tidak diperjualbelikan.

jelasan yang memuaskan atas fenomena tersebut. Di sinilah pandangan Jakobson tentang fonem telah membantu Lévi-Strauss membuka cakrawala baru untuk menganalisis dan memahami sistem kekerabatan dan perkawinan.

Analisis Jakobson atas bahasa boleh dikatakan mengambil sisi 'paradigmatis' gejala tersebut. Pendekatan semacam ini juga digunakan oleh para ahli linguistik aliran Praha (*Prague Circle*) di akhir tahun 1920an dan di awal tahun 1930an. Jakobson dan aliran Praha boleh dikata tidak sejalan dengan de Saussure, karena mereka memandang bahasa hanya sebagai sistem bunyi (*phonic system*) dan menyingkirkan aspek konseptualnya. Sudut pandang ini ternyata telah membuat mereka mampu menganalisis bahasa pada tingkatan yang lain lagi. Meskipun begitu mereka tetap mengambil ide dari de Saussure yang mengatakan bahwa bahasa atau struktur bahasa bersifat differensial (*differential*) atau membedakan. Lebih khusus lagi pembedaan atau differensiasi tersebut berlangsung melalui dua sumbu: sintagmatis dan paradigmatis.

Dengan memandang bahasa hanya sebagai suatu sistem bunyi maka dengan sendirinya 'kata' tidak lagi dapat dianggap sebagai satuan linguistik yang paling dasar atau paling elementer. Unsur bahasa yang paling dasar kemudian adalah bunyi, sehingga tempat 'kata' kini digantikan oleh fonem (*phoneme*), yang dapat didefinisikan sebagai "satuan bunyi yang terkecil dan berbeda, yang tidak dapat bervariasi tanpa mengubah kata di mana fonem tersebut berada". Dengan kata lain, fonem merupakan unsur bahasa yang terkecil yang membedakan makna, walaupun fonem itu sendiri tidak bermakna. Di sini variasi fonemis dianggap sebagai suatu hal yang penting.

Misalnya saja kata *kutuk* dan *kuthuk* dalam bahasa Jawa. Perbedaan antara dua kata ini terletak hanya pada fonem /t/ dan /th/, yang dalam artikulasinya hanya berbeda pada cara menempatkan organ lidah di ujung langit-langit mulut. Walaupun demikian, perbedaan makna yang ditimbulkannya

Buku ini tidak diperjualbelikan.

sangat jauh. *Kutuk* adalah satu jenis ikan yang hidup di sungai, yakni ikan gabus, sedang *kuthuk* adalah anak ayam. Fonem /t/ dan /th/ di sini tidak bermakna apa-apa, tidak memiliki acuan, tetapi fonem-fonem tersebut menentukan makna mana yang diacu oleh kata-kata *kutuk* dan *kuthuk.* Di sini fonem-fonem tersebut menjadi mempunyai 'arti', mempunyai 'nilai', atau 'operasional'. Kita lihat di sini fonem sebagai unsur bahasa terkecil, yang membedakan makna suatu kata dengan makna kata yang lain, memiliki peran yang sangat menentukan dalam proses komunikasi simbolik lewat bahasa.

Selanjutnya 'nilai' fonem yang seperti itu hanya akan dapat kita ketahui bilamana kita menempatkannya dalam konteks yang lebih luas, dalam relasinya dengan fonem-fonem yang lain atau dalam suatu sistem bahasa tertentu. Perbedaan antara fonem /t/ dan /th/ di atas misalnya, tidak akan bermakna apa-apa, tidak akan operasional, jika kita menempatkannya dalam konteks bahasa Bali misalnya. Dalam bahasa ini tidak dikenal pembedaan antara fonem /t/ dan /th/, karena di situ tidak terdapat fonem /t/. Sebaliknya, perbedaan antara /t/ dan /th/ ini menjadi bermakna jika kita menempatkannya dalam konteks bahasa Jawa, karena dalam bahasa ini dikenal fonem /t/ dan /th/. Di sini perbedaan antara /t/ dan /th/ menjadi operasional, menjadi berarti.

Langkah-langkah analisis struktural atas fonem yang dilakukan oleh Jakobson antara lain adalah: (a) mencari *distinctive features* (ciri pembeda) yang membedakan tanda-tanda kebahasaan satu dengan yang lain. Tanda-tanda ini harus berbeda seiring dengan ada-tidaknya ciri pembeda dalam tanda-tanda tersebut; (b) memberikan suatu ciri menurut *features* tersebut pada masing-masing istilah, sehingga tanda-tanda ini cukup berbeda satu dengan yang lain; (c) merumuskan dalil-dalil sintagmatis mengenai istilah-istilah kebahasaan mana -dengan *distinctive featur*es yang mana- yang dapat berkombinasi dengan tanda-tanda kebahasaan tertentu lainnya; (d) menentukan perbedaan-perbedaan antartanda yang penting secara paradigmatis, yakni

Buku ini tidak diperjualbelikan.

perbedaan-perbedaan antartanda yang masih dapat saling menggantikan (Pettit, 1977:11).

Jakobson yakin bahwa fungsi utama dari suara dalam bahasa adalah untuk memungkinkan manusia membedakan unit-unit semantis, unit-unit yang bermakna, dan ini dilakukan dengan mengetahui ciri-ciri pembeda (*distinctive features)* dari suatu suara yang memisahkannya dengan ciri-ciri suara yang lain. Misalnya saja /c/ dan /j/ dalam *pancang* dan *panjang*. Keduanya adalah konsonan yang diartikulasikan dengan melekatkan bagian tengah lidah pada langit-langit mulut. Keduanya bukan huruf hidup, bukan bunyi sengau (*nazal*), bukan *bilabial,* bukan pula *dental.* Keduanya memiliki ciri-ciri positif dan negatif tersebut. Meskipun begitu, meskipun ciri-ciri ini tidak ditangkap atau diketahui, ciri-ciri ini tidaklah menjelaskan perbedaan di antara keduanya. Ciri pembeda yang penting di situ adalah suara (*voiced*). Fonem /c/ tidak bersuara [*-voiced*] sedang fonem /j/ bersuara [+ *voiced*] .

Dari analisis atas berbagai fonem yang ada dalam anekaragam bahasa di dunia, Jakobson sampai pada pendapat bahwa *distinctive features* yang mereka perlukan terdapat misalnya dalam "voice, nasality, labiality, dentality, velarity" dan seterusnya. Suatu fonem, kata Jakobson, dapat ditentukan dengan menempatkan ciri-ciri pembeda tersebut dalam suatu daftar dan menaruh tanda plus (+) dan (-) pada setiap ciri untuk fonem-fonem tersebut. Kalau ciri tersebut tidak relevan diberi tanda nol (0). Dengan begitu, beraneka ragam fonem dalam berbagai bahasa di dunia dapat ditentukan berdasarkan atas rangkaian dari tanda-tanda plus, minus dan nol ini.

Deskripsi fonetis dari berbagai fonem dengan menggunakan pendekatan di atas akan berupa matriks dari berbagai ciri yang ada pada fonem-fonem tersebut. Pada sebuah matriks, baris-barisnya menggambarkan ciri-ciri pembeda, sedang kolom-kolomnya menggambarkan segmen-segmen atau fonem-fonem (/p/; /t/; /k/ dan sebagainya). Dengan dekripsi fonetis seperti ini kita akan

Buku ini tidak diperjualbelikan.

melihat sebuah fonem sebagai suatu gabungan atau seikat *(bundle*) ciri-ciri yang hadir secara bersamaan dalam suatu tuturan. Sebuah /p/ misalnya, di mata seorang ahli linguistik struktural adalah sebuah gabungan, seikat, ciri-ciri seperti [-suara], [+kon], [kompak], dan seterusnya.

Ciri-ciri ini memungkinkan ahli-ahli bahasa menghubungkan berbagai macam suara berdasarkan ada tidaknya nilai-nilai tertentu dalam suara-suara tersebut menurut suatu sistem bahasa. Dalam sistem bahasa Indonesia misalnya, ada hubungan antara /p/ dengan /b/, /t/ dengan /d/, /k/ dengan /g/, /c/ dengan /j/. Hubungan ini adalah penyuaraan (*voicing*). Pada tiap pasangan suara tersebut, satu pihak bersuara dan yang lain tidak bersuara: /p/ misalnya, mewujudkan konotasi negatif untuk penyuaraan, dalam hubungannya dengan /b/; /p/ mempunyai ciri [-suara], dan /b/ mempunyai ciri [+suara]. Jadi, berkenaan dengan ciri 'suara' dalam bahasa Indonesia , /p/, / t/, /k/, /c/, semuanya adalah [-suara], sedang /b/, /d/, /g/ dan /j/ adalah [+suara]. Masing-masing perangkat memiliki ciri-ciri akustik dan artikulatoris yang sama (Eastman, 1975: 26). Troubetzkoy, Jakobson dan ahli-ahli linguistik aliran Praha berpendapat bahwa kontras-kontras semacam ini membentuk suatu perangkat (*set*), dan dari seperangkat kontras-kontras yang berpasangan inilah ratusan bahasa di muka bumi memilih kontras-kontras tertentu untuk digunakan. Kontras-kontras yang disebut sebagai oposisi-oposisi berpasangan (*binary oppositions*) ini didefinisikan secara akustik dan artikulatoris, artinya berdasarkan bunyi dan cara pengucapannya, sehingga kita dapatkan fonem-fonem yang bersuara, bersifat konsonan (*consonantal*), kompak *(compact*) dan seterusnya. Jumlah oposisi berpasangan ini ternyata menurut Jakobson tidak banyak. Tidak lebih dari dua belas pasangan (Jakobson dan Halle, 1956).

Dengan metode analisis di atas para ahli fonologi mulai dapat merumuskan dalil-dalil sintagmatik yang mengatur kombinasi fonemis, atau semacam dalil-dalil tentang bentuk-bentuk fonem.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Misalnya saja, fonem-fonem dengan ciri-ciri tertentu tidak akan muncul dalam posisi tertentu di dekat fonem-fonem dengan ciri-ciri tertentu lainnya. Akhirnya para ahli fonologi juga dapat menemukan perbedaan-perbedaan antarfonem yang dibangun dari suatu variasi ciri-ciri fonologis tertentu (Pettit, 1977:12).

Dari uraian tersebut dapat ditarik kesimpulan bahwa suatu fonem dapat didefinisikan sebagai hasil kombinasi dari sejumlah oposisi-oposisi berpasangan. Dengan analisis fonologis seperti itu terlihat bahwa fonem sebenarnya tidak memiliki isi. Fonem terbentuk karena adanya relasi-relasi, dan relasi-relasi ini muncul karena adanya oposisi. Jadi *isi* di sini tidak ada, yang ada hanyalah *relasi.* Inilah salah satu prinsip penting dalam linguistik struktural yang kemudian mengilhami cara analisis Lévi-Strauss atas berbagai macam fenomena budaya.

Butir pemikiran penting lainnya dari Jakobson mengenai fonem adalah pendapat bahwa fonem berbeda dengan entitas-entitas kebahasaan lainnya, karena di situ terdapat seperangkat sifat-sifat yang tidak pernah ada dalam entitas kebahasaan lainnya, yakni bahwa fonem-fonem tersebut bersifat : *oppositive* (berlawanan), *relative* (relatif) dan *negative* (negatif). Jika sebuah fonem berdiri sendiri, fonem ini tidak akan bermakna sama sekali, "it is purely differential and contentless sign" (Lévi-Strauss, 1985: 144-145). Dengan kata lain, sebuah fonem memperoleh maknanya dari posisinya dalam sebuah sistem fonem. Pendapat semacam ini tidak jauh berbeda dengan pandangan de Saussure sebelumnya mengenai tanda. Bedanya adalah pengertian 'tanda' dalam teori de Saussure adalah 'kata', sedang 'tanda' dalam teori Jakobson adalah fonem.

Perbedaan ini berimplikasi sangat jauh terhadap pandangan mengenai hakekat dari tanda (*sign*). Dalam konsepsi de Saussure, karena 'tanda' tersebut adalah kata, maka dia dapat dipandang sebagai mempunyai dua sisi, sisi penanda (*signifier*) dan sisi tinanda (*signified*). Pada konsepsi Jakobson hal semacam ini tidak dimungkinkan karena 'tanda' di situ adalah fonem. Oleh

Buku ini tidak diperjualbelikan.

karena itu, tanda dalam konsepsi Jakobson adalah tanda yang tanpa isi; tanda adalah sesuatu yang terbangun dari relasi-relasi, yang terbangun dari kombinasi relasi-relasi.

c. Nikolai Troubetzkoy dan Analisis Struktural

Selain oleh de Saussure dan Jakobson, Lévi-Strauss juga dipengaruhi oleh pandangan ahli fonologi dari Rusia, Nikolai Troubetzkoy, mengenai strategi kajian bahasa, yang berawal dari konsepsi Troubetzkoy mengenai fonem. Troubetzkoy berpendapat bahwa fonem adalah sebuah konsep linguistik, bukan konsep psikologis. Artinya, fonem sebagai sebuah konsep atau ide berasal dari para ahli bahasa, dan bukan ide yang diambil dari pengetahuan pemakai bahasa tertentu yang diteliti. Jadi fonem tidak dikenal oleh pengguna suatu bahasa, kecuali ahli fonologi dari kalangan mereka atau mereka yang pernah belajar linguistik. Oleh karena itu keberadaan fonem dalam bahasa bersifat tidak disadari. Oleh karena itu pulalah Troubetzkoy berpendapat bahwa "any reference to linguistic consciousness must be ignored in defining the phoneme" (1969: 38 via Henaff, 1998). Dengan kata lain, definisi atas suatu fonem pada dasarnya harus berada pada tataran nirsadar.

Selain itu, berbeda dengan ahli fonetik yang tertarik pada ciri-ciri dari bunyi tuturan yang aktual, ahli-ahli fonologi menurut Troubetzkoy seyogyanya mengarahkan perhatian pada fenomena fonem sebagai sebuah konsep linguistik. Mereka sebaiknya mengarahkan perhatian pada *distinctive features,* ciri-ciri pembeda, yang mempunyai fungsi atau operasional dalam suatu bahasa. Mereka perlu mempelajari perbedaan-perbedaan fonem yang mana yang berkaitan dengan perbedaan-perbedaan maknawi, dan bagaimana perbedaan-perbedaan ini tergabung membentuk kata-kata atau frasa-frasa (*phrases*) (Culler, 1976:94). Dengan kata lain, strategi analisis dalam fonologi haruslah struktural, karena relasi-relasi antar ciri-ciri pembeda dalam fonemlah yang menjadi pusat perhatian.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Pandangan-pandangan ini mempunyai implikasi yang luas terhadap strategi kajian fenomena kebahasaan, yang kemudian dirumuskan dengan lebih eksplisit oleh Troubetzkoy di tahun 1933, dan kemudian sangat banyak mempengaruhi Lévi-Strauss. Berkenaan dengan strategi ini -sebagaimana dikutip oleh Lévi-Strauss (1963: 33)-, Troubetzky antara lain mengatakan bahwa analisis struktural dalam fonologi perlu (1) beralih dari tataran yang disadari ke *tataran nirsadar.* Pada tataran ini seorang ahli fonologi tidak lagi memperlakukan istilah-istilah *(terms)* atau fonem-fonem sebagai entitas yang berdiri sendiri-sendiri, tetapi dia harus (2) memperhatikan *relasi-relasi* antaristilah atau antarfonem tersebut, dan menjadikannya sebagai dasar analisisnya. Selanjutnya, dia perlu (3) memperlihatkan *sistem-sistem fonemis,* dan menampilkan struktur dari sistem tersebut. Jadi, ahli fonologi harus menggunakan konsep *sistem.* Terakhir, ahli-ahli linguistik juga (4) harus berupaya *merumuskan hukum-hukum* tentang gejala kebahasaan yang mereka teliti.

Butir dua, tiga dan empat mungkin bukan merupakan hal-hal yang baru dalam antropologi, karena aliran pemikiran yang lain, seperti Fungsionalisme-Struktural, juga mempunyai butir-butir tersebut. Lain halnya dengan butir yang pertama. Pemindahan tingkat kajian dari tataran disadari ke tataran nirsadar mempunyai implikasi yang sangat penting, yang nantinya membuat strukturalisme Lévi-Strauss menjadi sangat berbeda dengan aliran-aliran lainnya dalam antropologi.

Dengan strategi kajian seperti di atas para ahli linguistik kemudian dapat secara obyektif dan ketat menghalangi setiap upaya atau kecenderungan dari peneliti untuk menuju pada maksud subyektif dari si pemakai bahasa (Lévi-Strauss, 1985: 143). Dengan itu pula, para ahli linguistik kemudian berhasil menempatkan ilmu bahasa pada tingkat yang lebih "obyektif", sehingga dapat menjadi disiplin humaniora yang paling ilmiah dan kokoh landasan keilmuannya.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

3. MAKNA, STRUKTUR DAN TRANSFORMASI

Selanjutnya, untuk dapat memahami cara analisis seperti yang akan saya tunjukkan nanti perlu juga di sini dijelaskan beberapa konsep penting lainnya dalam strukturalisme Lévi-Strauss, yaitu konsep struktur dan transformasi. Mengenai struktur Lévi-Strauss mengatakan bahwa struktur adalah model yang dibuat oleh ahli antropologi untuk memahami atau menjelaskan gejala kebudayaan yang dianalisisnya, yang tidak ada kaitannya dengan fenomena empiris kebudayaan itu sendiri[2)]. Model ini merupakan relasi-relasi yang berhubungan satu sama lain atau saling mempengaruhi. Dengan kata lain, struktur adalah *relations of relations* (relasi dari relasi) atau *system of relations* (1963).

Dalam analisis struktural struktur ini dibedakan menjadi dua macam: struktur lahir, struktur luar (*surface structure*) dan struktur batin, struktur dalam (*deep structure*). *Struktur luar* adalah relasi-relasi antarunsur yang dapat kita buat atau bangun berdasar atas ciri-ciri luar atau ciri-ciri empiris dari relasi-relasi tersebut, sedang *struktur dalam* adalah susunan tertentu yang kita bangun berdasarkan atas struktur lahir yang telah berhasil kita buat, namun tidak selalu tampak pada sisi empiris dari fenomena yang kita pelajari. Struktur dalam ini dapat disusun dengan menganalisis dan membandingkan berbagai struktur luar yang berhasil diketemukan atau dibangun. Struktur dalam inilah yang lebih tepat disebut sebagai model untuk memahami fenomena yang diteliti, karena melalui struktur inilah peneliti kemudian dapat memahami berbagai fenomena budaya yang dipelajarinya.

[2)] Di sinilah Lévi-Strauss berlawan-pandang dengan A.R.Radcliffe-Brown, ahli antropologi dari Inggris, yang mengatakan bahwa struktur adalah relasi-relasi empiris antarindividu. Pandangan Lévi-Strauss tentang struktur, khususnya tentang struktur sosial, dapat ditemukan dalam *Structural Anthropology* (New York: Basic Books, 1963), sedang pandangan Radcliffe-Brown terdapat dalam bukunya *Structure and Function in Primitive Society* (New York: The Free Press, 1952).

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Seperti halnya istilah struktur, istilah *transformasi* di sini juga berbeda pengertiannya dengan yang umum diberikan pada kata ini, yaitu perubahan. Saya tidak mengartikan transformasi sebagai perubahan karena dalam konsep *perubahan* terkandung pengerti-an proses berubahnya sesuatu ke sesuatu yang lain dalam ruang dan waktu tertentu. *Perubahan* adalah terjemahan dari *change.* Ini berbeda dengan transformasi (*transformation*) yang menunjuk pada berubahnya sesuatu tetapi (seolah-olah) tanpa melalui sebuah proses, atau proses tersebut tidak dipandang penting. Dalam konteks pembicaraan di sini *transformasi* diterjemahkan sebagai *alih-rupa* atau *malih* dalam bahasa Jawa *ngoko.* Artinya, dalam suatu transformasi yang berlangsung adalah sebuah perubahan pada tataran permukaan, sedang pada tataran yang lebih dalam lagi perubahan tersebut tidak terjadi.

Pada bidang simbolisme transformasi ini paling jelas tampak dalam bahasa, seperti contoh berikut.

1.	Saya	akan	pergi	ke	kota	(Indonesia)
2.	Aku	arêp	lunga	mênyang	nêgara	(Jawa-ngoko)
3.	Kula	ajêng	kesah	têng	nêgara	(Jawa-krama madya)
4.	Dalem	badhé	késah	dhatêng	nêgari	(Jawa-krama inggil)
5.	I	will	go	to	the city	(Inggris)
	S		**P**		**KT**	

Secara empiris kalimat-kalimat ini dengan jelas menunjukkan adanya perbedaan dan pergantian, namun makna atau pesan yang dikandungnya tetap sama, yakni subyek (ego) akan menuju ke suatu tempat tertentu yang disebut 'kota'. Pada kalimat-kalimat ini terjadi pergantian di tingkat permukaan. Itulah transformasi dalam pengertian pertama.

Selain itu, istilah transformasi juga dapat digunakan untuk menunjuk pada pergantian-pergantian seperti pada kalimat-kalimat berikut.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

1. Saya pergi ke kota Yogyakarta - (S – P - KT)
2. Pergi saya ke kota Yogyakarta - (P – S – KT)
3. Pergi ke kota Yogyakarta saya - (P – KT – S)
4. Ke kota Yogyakarta saya pergi - (KT – S – P)

Di sini juga terjadi pergantian-pergantian, tetapi selain pada tingkat permukaan, pergantian juga terjadi pada susunan dari elemen-elemen permukaan tersebut. Elemen *saya* misalnya, berada di depan pada kalimat pertama, tetapi kemudian menduduki tempat kedua pada kalimat berikutnya, dan menduduki tempat terakhir dalam kalimat ketiga. Perubahan tempat ini dengan sendirinya juga terjadi pada elemen-elemen yang lain. Namun demikian isi atau pesan kalimat-kalimat yang memiliki urutan yang berbeda dari elemen-elemen yang sama ini ternyata tetap sama, yakni bahwa ego atau subyek sedang berpindah dari satu tempat ke tempat yang lain yang disebut kota. Jadi pesan dari kalimat-kalimat tersebut atau *struktur dalam*nya tetap sama. Di sini terjadi apa yang disebut transformasi struktural atau alih-rupa pada tingkat struktur, tetapi struktur permukaan.

Istilah transformasi yang ketiga menunjuk pada pergantian-pergantian kalimat dengan pola yang berbeda lagi, sebagaimana terlihat pada kalimat-kalimat di bawah ini.

1.	Saya persilahkan ...	anda ...	pergi	ke kota itu.
2.	Saya ..... silahkan ...	anda....	pergi	ke kota itu.
3.	..... Silahkan ...	anda....	pergi	ke kota itu.
4.	..... Pergilah ...	anda		ke kota itu.
5 .	..... Pergilah			ke kota itu.

Kalimat-kalimat ini berbeda dengan contoh-contoh sebelumnya. Transformasi yang terjadi di sini bukan hanya berupa pergantian susunan elemen-elemen yang membentuk struktur, tetapi juga hilangnya elemen-elemen tertentu di dalamnya. Meskipun demikian, inti pesan yang ingin disampaikan atau struktur dalamnya tidak mengalami perubahan, yakni ego menyuruh orang lain menuju atau pindah ke tempat lain yaitu 'kota itu'.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Beberapa contoh mengenai transformasi di atas masih terbatas pada bahasa, dan mungkin sebagian ahli linguistik tidak sangat setuju dengan apa yang saya paparkan di atas. Persoalannya bukanlah apakah istilah transformasi dalam linguistik memang sesuai dengan contoh-contoh yang telah saya paparkan tersebut. Yang lebih penting adalah begitulah kira-kira konsep transformasi dipahami dalam antropologi struktural. Mungkin apa yang dicontohkan oleh E.R.Leach (1974) akan dapat lebih membantu kita memahami apa yang dimaksud dengan transformasi dalam antropologi struktural ini.

Untuk menjelaskan makna transformasi Leach (1974) mengambil contoh musik. Kita tahu bahwa musik yang indah yang kita dengarkan dapat dituliskan dalam bentuk not-not balok. Not-not balok ini kemudian dapat dibaca. Seorang pemusik yang dapat membaca not ini akan dapat memainkan 'musik' yang dituliskan tersebut. Kita ambil saja sebuah partitur musik untuk piano. Memainkan partitur musik di sini berarti si pemain 'menerjemahkan' not-not balok yang tertulis di kertas menjadi gerakan-gerakan jari di atas tuts piano dan gerakan kaki menginjak pedal di bawah. Dari gerak-gerak jari di atas tuts piano ini lahir suara-suara yang bernada, yang merupakan 'musik' yang terdengar di telinga kita. Nada-nada piano ini kemudian direkam ke dalam pita kaset atau compact disk. Di situ tentu akan ada pola-pola garis atau guratan yang dapat dibaca kembali oleh alat perekam atau *cd player*, sehingga kalau pita kaset atau cd tersebut dimainkan, akan keluar nada-nada piano yang telah direkam. Peralihan dari not-not balok yang ditulis, menjadi gerak jari-jari di atas tuts piano, menjadi musik yang keluar dari alat piano, dan kemudian menjadi guratan-guratan yang berpola pada pita kaset atau piringan cd, dan kemudian menjadi musik piano yang keluar dari *cd player* kita, itulah yang dikatakan sebagai rangkaian transformasi. Dengan istilah yang mungkin lebih dikenal, transformasi tidak lain adalah alih-kode.

Dalam perspektif struktural, kebudayaan pada dasarnya adalah rangkaian transformasi dari struktur-struktur tertentu

Buku ini tidak diperjualbelikan.

yang ada dibaliknya, seperti halnya struktur pada not balok, yang dapat dialihkan ke gerak-gerak jari tangan di atas piano, dan dapat beralih ke nada-nada yang indah, dan kemudian dapat beralih lagi ke pita dan ke nada suara lagi. Di sini seolah-olah telah terjadi 'penerjemahan' dari sistem kode tulis musik ke sistem kode gerak tangan, ke sistem kode nada, dan akhirnya ke sistem kode suara.

Selanjutnya, beberapa contoh kalimat yang telah saya berikan di atas juga memperlihatkan bahwa dalam analisis struktural kita dapat menyusun rangkaian-rangkaian transformasi dari fenomena yang kita teliti. Setelah kita memperoleh tabel transformasi fenomena tersebut, kita akan dapat membangun sebuah model yang dapat menjelaskan atau membantu kita memahami fenomena-fenomena tersebut sebagai suatu kesatuan. Dari sini kita kemudian akan melihat bahwa fenomena yang kita teliti memperlihatkan adanya sebuah struktur tertentu yang bersifat tetap, *meneng*, diam, tidak berubah sama sekali. Struktur inilah yang dapat kita katakan sebagai *deep structure,* struktur dalam, dari berbagai simbol dan proses simbolisasi fenomena sosial-budaya yang kita pelajari. *Deep structure* ini merupakan model yang dibuat oleh si ahli antropologi untuk memahami kebudayaan yang dipelajarinya.

Dengan hadirnya model yang dibuat oleh peneliti ini maka analisis struktural juga telah membuka kemungkinan untuk dikemukakannya prakiraan mengenai transformasi-transformasi budaya yang pernah terjadi dalam berbagai masyarakat, di masa lampau, maupun yang mungkin terjadi di masa yang akan datang. Di sinilah terletak salah satu keistimewaan pendekatan struktural.

Analisis struktural seperti di atas pada dasarnya dapat diterapkan pada setiap gejala budaya ataupun pada unsur-unsurnya yang lebih kecil. Tujuan penelitian di situ kemudian tidak lain adalah menemukan struktur dari fenomena yang diteliti. Oleh karena itu pula analisis struktural tidak berbicara tentang proses perubahan. *Hal ini tidak berarti bahwa strukturalisme*

Buku ini tidak diperjualbelikan.

menolak atau anti terhadap proses perubahan. Analisis struktural memang *tidak memusatkan perhatiannya pada soal perubahan,* tetapi pada soal keberadaan struktur. Pertanyaan yang dikemukakan dalam menghadapi fenomena budaya adalah: Apakah fenomena tersebut berstruktur? Seperti apa strukturnya? Bagaimana transformasi strukturalnya?

4. BEBERAPA ASUMSI DASAR

Paradigma struktural yang dikembangkan oleh Lévi-Strauss tidak hanya berbeda dengan strukturalisme yang berasal dari Emile Durkheim, A.R.Radcliffe-Brown, Talcott Parsons dan Robert Merton, yang lebih dikenal sebagai aliran Fungsionalisme-Struktural, tetapi juga berbeda dengan analisis Dependensi atau Ketergantungan Struktural, yang lebih kental warna Marxisnya. Juga berbeda dengan analisis Struktural dalam psikologi seperti yang dikembangkan oleh Jean Piaget, meskipun ada beberapa kesamaan pandangan di dalamnya.

Lévi-Strauss memang pernah mengatakan bahwa strukturalismenya sangat banyak diilhami oleh pandangan-pandangan dari Karl Marx dan Sigmund Freud (psikoanalisis), meskipun demikian antropologi struktural yang dikembangkannya cukup besar perbedaannya dengan aliran Marxisme, ataupun Strukturalisme dari Piaget. Antropologi struktural dari Lévi-Strauss seperti akan kita lihat sangat banyak dipengaruhi oleh ilmu bahasa (linguistik).

Sebagai suatu aliran pemikiran baru dalam antropologi, strukturalisme memiliki sejumlah asumsi dasar yang berbeda dengan aliran pemikiran lain dalam antropologi. Oleh karena itu memahami strukturalisme Lévi-Strauss berarti harus memahami asumsi-asumsi dasar yang ada dalam aliran ini. Ada cukup banyak asumsi di situ, namun hanya beberapa asumsi yang saya anggap penting saja yang saya paparkan di sini.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Pertama, dalam strukturalisme ada anggapan bahwa berbagai aktivitas sosial dan hasilnya, seperti misalnya, dongeng, upacara-upacara, sistem-sistem kekerabatan dan perkawinan, pola tempat tinggal, pakaian dan sebagainya, secara formal semuanya dapat dikatakan sebagai bahasa-bahasa (Lane, 1970: 13-14), atau lebih tepatnya merupakan perangkat tanda dan simbol yang menyampaikan pesan-pesan tertentu. Oleh karena itu terdapat ketertataan (*order*) serta keterulangan (*regularities*) pada berbagai fenomena tersebut.

Adanya keterulangan dan ketertataan ini memungkinkan kita, peneliti atau pengamat gejala budaya, melakukan abstraksi atas gejala-gejala tersebut dan merumuskan aturan-aturan abstrak di baliknya, yang dapat kita sebut sebagai 'bahasa' atau kode (*code*) (untuk membedakannya dengan bahasa lisan). Kode di sini diartikan sebagai semua jenis sistem komunikasi yang dimanfaatkan secara sosial, oleh banyak orang (Lane, 1970: 14). Sebagai kode, berbagai fenomena sosial di atas tentunya juga memiliki elemen-elemen seperti yang ada pada bahasa lisan, seperti misalnya kosa kata dan tatabahasa.

Jika kita menerapkan pandangan semacam ini pada sistem kekerabatan misalnya, maka setiap warga masyarakat yang memiliki hubungan kekerabatan dengan warga masyarakat yang lain dapat dianggap sebagai *leksikon* atau istilah-istilah yang mungkin diwujudkan dalam kenyataan. Berbagai aturan yang menentukan siapa yang boleh dan tidak boleh menikah dengan individu tertentu dapat kita pandang sebagai *sintaksisnya* atau tatabahasa, yang merupakan kumpulan aturan-aturan yang menentukan kata-kata mana saja yang dapat dirangkai menjadi satu dan memiliki 'makna' (Lane, 1970:14).

Kedua, para penganut strukturalisme beranggapan bahwa dalam diri manusia terdapat kemampuan dasar yang diwariskan secara genetis -sehingga kemampuan ini ada pada semua manusia yang 'normal'-, yaitu kemampuan untuk *structuring*, untuk menstruktur, menyusun suatu struktur, atau 'menempelkan'

Buku ini tidak diperjualbelikan.

suatu struktur tertentu pada gejala-gejala yang dihadapinya. Kemampuan dasar *(inherent capacity*) ini terdesain sedemikian rupa sehingga berbagai macam kemungkinan penstrukturan tersebut tidak lantas menjadi tanpa batas (Lane, 1970: 14). Adanya kemampuan ini membuat manusia (seolah-olah) dapat 'melihat' struktur di balik berbagai macam gejala.

Dalam hal ini masing-masing gejala dipandang memiliki strukturnya sendiri-sendiri, yang disebut sebagai *surface structure* atau struktur permukaan, struktur luar. Struktur yang ada pada sebuah mitos, suatu sistem kekerabatan, sebuah kostum, sebuah rituil, tatacara memasak, dan sebagainya merupakan struktur-struktur permukaan. Ini berbeda dengan *deep structure,* struktur dalam, yang merupakan, struktur dari struktur permukaan, atau struktur dari struktur. Kalau struktur permukaan mungkin disadari adanya oleh para pelakunya, struktur dalam berada pada tataran yang tidak disadari, tataran nirsadar, seperti yang ada pada bahasa. Orang bisa saja sadar akan struktur yang ada dalam bahasa yang mereka gunakan, namun hal semacam ini sangat jarang terjadi, dan seandainya pun dia menyadarinya, hal itu tidak membuat kesadaran ini bekerja ketika dia menggunakan bahasanya. Seperti halnya seorang ahli bahasa Indonesia yang mengetahui adanya struktur-struktur tertentu dalam bahasa Indonesia, namun tidak lagi berfikir tentang struktur tersebut ketika dia berbicara dalam bahasa Indonesia.

Dalam kehidupan sehari-hari apa yang kita dengar dan saksikan adalah perwujudan dari adanya struktur dalam tadi, akan tetapi perwujudan ini tidak pernah komplit. Suatu struktur hanya mewujud secara parsial (*partial*) pada suatu gejala, seperti halnya suatu kalimat dalam bahasa Indonesia hanyalah wujud dari secuil struktur bahasa Indonesia. Jadi struktur ini bukanlah apa yang kita lihat dan dengar dalam kenyataan, akan tetapi struktur tersebut dapat kita ketahui, kita abstraksikan, dari berbagai gejala yang nyata (Lane, 1970: 15). Tugas dari peneliti yang menggunakan perspektif struktural pada awalnya adalah

Buku ini tidak diperjualbelikan.

mengungkapkan struktur permukaan terlebih dahulu. Apabila ini telah dilakukan, langkah selanjutnya adalah mengungkap struktur dalam, yang dianggap ada 'di balik' berbagai fenomena budaya yang diteliti.

Ketiga, mengikuti pandangan dari de Saussure yang berpendapat bahwa suatu istilah ditentukan maknanya oleh relasi-relasinya pada suatu titik waktu tertentu, yaitu secara sinkronis, dengan istilah-istilah yang lain, para penganut strukturalisme berpendapat bahwa relasi-relasi suatu fenomena budaya dengan fenomena-fenomena yang lain pada titik waktu tertentu inilah yang menentukan makna fenomena tersebut. Jadi relasi sinkronisnyalah yang menentukan, bukan relasi diakronisnya. Dalam menelaah suatu fenomena atau suatu sistem, relasi sinkronis ditempatkan mendahului relasi diakronis. Artinya, sebelum perkembangan suatu sistem atau fenomena tersebut secara diakronis diketahui, harus diketahui lebih dulu kondisi sinkronisnya atau relasi-relasinya dengan fenomena yang lain dalam suatu titik waktu tertentu. Oleh karena itu, dalam menjelaskan suatu gejala penganut strukturalisme tidak mengacu pada sebab-sebab karena hubungan sebab-akibat merupakan relasi diakronis, tetapi mengacu pada *hukum-hukum transformasi.* Transformasi di sini hendaknya tidak diartikan sebagai perubahan yang berkonotasi historis, diakronis, tetapi sebagai *alih-rupa.*

Hukum transformasi adalah keterulangan-keterulangan (*regularities*) yang tampak, melalui mana suatu konfigurasi struktural berganti menjadi konfigurasi struktural yang lain. Hal ini dapat dijelaskan sebagai berikut. Kalau kita membandingkan pola-pola relasi yang ada pada gejala-gejala yang terpisah dalam ruang dan waktu misalnya, kita akan menemukan persamaan-persamaan dan perbedaan-perbedaan pada konfigurasi strukturalnya. Umumnya kita lantas akan mengatakan bahwa konfigurasi struktural ini hadir karena bekerjanya faktor-faktor tertentu. Tidak demikian halnya dengan penjelasan struktural.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Lewat strukturalisme, konfigurasi struktural tersebut akan ditanggapi sebagai alih-rupa (transformasi) dari konfigurasi struktural yang lain. Hasil dari pengamatan yang dilakukan berkali-kali kemudian akan membawa peneliti pada kesimpulan bahwa suatu struktur tertentu selalu beralih-rupa dengan cara tertentu. Di sini yang kita dapatkan bukanlah hukum-hukum sebab-akibat, tetapi hukum-hukum transformasi.

Keempat, relasi-relasi yang ada pada struktur dalam dapat diperas atau disederhanakan lagi menjadi oposisi berpasangan (*binary opposition*). Oposisi ini dapat dibedakan menjadi dua, yakni yang ekslusif dan tidak ekslusif. Oposisi binair yang eksklusif misalnya adalah 'p' dan '-p' (bukan 'p'). Oposisi semacam ini ada pada kategori seperti: menikah dan tidak menikah. Oposisi yang kedua, yang tidak eksklusif dapat kita temukan dalam berbagai macam kebudayaan. Contohnya adalah oposisi-oposisi: air-api; gagak-elang; siang-malam; matahari-rembulan dan sebagainya. Logikanya oposisi-oposisi ini memang tidak eksklusif, namun dalam konteks-konteks yang khusus, mereka yang menggunakannya menganggapnya eksklusif, sebagaimana terlihat pada mitos-mitos yang dianalisis oleh Lévi-Strauss (Lane, 1970:16).

Sebagai serangkaian tanda-tanda dan simbol-simbol, fenomena budaya pada dasarnya juga dapat ditanggapi dengan cara seperti di atas. Dengan rnetode analisis struktural makna-makna yang ditampilkan dari berbagai fenomena budaya diharapkan akan dapat menjadi lebih utuh. Analisis antropologis atas berbagai peristiwa budaya kemudian tidak hanya akan diarahkan pada upaya mengungkapkan makna-makna referensialnya saja, tetapi juga lebih dari itu, yaitu untuk mengungkapkan *tatabahasa* yang ada di balik proses munculnya fenomena budaya itu sendiri, atau "hukum-hukum" yang mengatur proses perwujudan berbagai macam fenomena semiotis dan simbolis yang bersifat tidak disadari.

Dalam kajiannya mengenai mitos-mitos Indian Lévi-Strauss beranggapan bahwa dengan paradigma struktural di atas dia

Buku ini tidak diperjualbelikan.

tidak hanya akan dapat mengungkapkan "makna-makna" (dalam pengertian simbolis dan semiotis) dari mitos-mitos tersebut, tetapi juga akan mampu mengungkapkan logika yang ada di balik mitos-mitos itu. Hal ini menurut Lévi-Strauss dapat dicapai dengan cara membangun model-model yang dapat merangkai ratusan mitos Indian, yang tersebar berserakan mulai dari belantara rimba Amerika Selatan, hingga daerah-daerah terbuka yang gersang serta padang-padang rumput luas di Amerika Utara itu, dalam suatu kesatuan.

Memang, jika kita baca tetraloginya kita akan menemukan di dalamnya suatu sintesa raksasa dari berbagai ceritera aneh, unik, menyesakkan, dan mencengangkan, yang masih hidup maupun yang telah mati, yang berasal dari kalangan orang Indian di benua Amerika. Dari tetraloginya kita bisa menangkap logika yang tersembunyi di balik ceritera-ceritera orang-orang Indian yang begitu sederhana hidupnya, yang mungkin akan dikatakan sebagai berada pada dasar peradaban manusia. Logika itu pada dasarnya tidak berbeda dengan logika orang-orang "modern" yang hidup di kota-kota besar seperti New York, Paris, Amsterdam atau London, yang merasa dirinya sebagai orang-orang paling beradab. Logika orang orang Indian itu menjadi tampak berbeda hanya karena dia menggunakan sarana yang berbeda untuk mewujudkan dirinya. Di sinilah kita bertemu dengan apa yang oleh Lévi-Strauss disebut sebagai logika dari *the science of the concrete,* yakni totemisme.

Saya sendiri merasa bahwa walaupun paradigma struktural Lévi-Strauss tidak selalu dapat diterapkan, karena berbagai kendala metodologis, namun bilamana kendala tersebut dapat diatasi, kita akan dapat melihat sisi lain atau makna lain yang seolah-olah tersembunyi 'di balik' beranekaragamnya fenomena kebudayaan yang kita hadapi.

ooooo

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

BAB III

LÉVI-STRAUSS DAN MITOS

1. **MITOS DAN NALAR MANUSIA** **75**

2. **MITOS DAN BAHASA** **79**

3. **MITOS DAN MUSIK** **87**

4. **ANALISIS STRUKTURAL MITOS : METODE DAN PROSEDUR** **92**
   a. **Mencari Miteme (**Mytheme**)** **94**
   b. **Menyusun Miteme : Sintagmatis dan Paradigmatis** **95**

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

BAB III
LÉVI-STRAUSS DAN MITOS

1. MITOS DAN NALAR MANUSIA

Mengapa Lévi-Strauss tertarik untuk menganalisis mitos? Apa hubungan kajian seperti itu dengan antropologi? Adakah sesuatu yang penting dalam mitos sehingga Lévi-Strauss mencurahkan perhatian yang luar biasa terhadap gejala budaya tersebut? Dalam salah satu tulisannya Lévi-Strauss mengatakan bahwa para ahli antropologi sebaiknya memberikan perhatian pada mekanisme bekerjanya *human mind* atau nalar manusia dan mencoba memahami strukturnya. Saran ini menunjukkan bahwa pada dasarnya Lévi-Strauss tertarik pada sifat nirsadar dari fenomena sosial, "the unconscious nature of collective phenomena" (Leach, 1974). Lévi-Strauss ingin mengetahui prinsip-prinsip atau dasar-dasar universal nalar manusia. Prinsip-prinsip ini (jika memang ada) tentunya akan tercermin dan bekerja dalam cara manusia menalar, dalam cara orang-orang 'modern' maupun orang-orang 'primitif' menalar.

Bagaimana dan dimana kita dapat menemukan cara menalar ini? Bukankah nalar, logika adalah sesuatu yang abstrak, yang tidak dapat dilihat dan diraba? Pada manusia yang mana cara menalar ini mudah diketahui? Jika prinsip-prinsip menalar ini harus dicari di kalangan orang Barat yang modern peneliti akan banyak menemui hambatan, sebab nalar orang Barat telah diselimuti oleh pola-pola pikir yang ada dalam budaya mereka, yang diperoleh di tengah kondisi kehidupan yang didukung oleh

Buku ini tidak diperjualbelikan.

teknologi tinggi, serta telah dipengaruhi dan dibentuk oleh sistem pendidikan formal di sekolah-sekolah dan universitas mereka.

Di situ logika primitif orang Barat telah tertutup oleh logika-logika tertentu yang memang diperlukan untuk hidup di tengah lingkungan yang bersifat artifisial, tiruan, tidak alami. Oleh karena itu, jika kita ingin mengetahui logika 'primitif', logika 'dasar', dalam bentuknya yang masih belum terkontaminasi, terkotori, oleh lingkungan yang artifisial dalam kehidupan manusia modern, menurut Lévi-Strauss kita perlu mempelajari proses-proses pemikiran dari masyarakat-masyarakat yang masih 'primitif', masyarakat dengan teknologi yang masih sangat sederhana. Di mana ada masyarakat semacam ini? Lévi-Strauss menemukannya di tengah hutan belantara Amerika Selatan.

Selanjutnya, logika dasar atau nalar manusia tadi mestinya terwujud dalam berbagai aktivitas kehidupan sehari-hari manusia. Untuk mengetahui bahwa nalar ini memang mengikuti struktur tertentu dalam bekerjanya, kita perlu menganalisis berbagai aktivitas yang merupakan pewujudan dari nalar tersebut. Berbagai ragam fenomena budaya pada dasarnya merupakan pewujudan dari nalar ini. Akan tetapi, tidak semua fenomena sama mudahnya dibedah dengan pisau analisis tertentu untuk menemukan strukturnya. Fenomena sistem kekerabatan dan perkawinan misalnya, meskipun merupakan wujud dari adanya struktur dalam nalar manusia, akan tetapi kalau dikatakan bahwa fenomena tersebut sepenuhnya berada di bawah kendali nalar manusia hal itu tentu akan menimbulkan banyak perdebatan, karena unsur-unsur dunia materi, seperti demografi dan ekologi, sedikit banyak turut menentukan pola atau wujud sistem tersebut pada tataran empiris. Oleh karena itu, gejala sosial ini tidak cukup kuat untuk dijadikan dasar bagi upaya memperlihatkan adanya kekangan struktural di balik fenomena budaya. Perlu dicari fenomena budaya lain yang lebih sesuai, dan itu adalah mitos. Mengapa mitos?

Perlu kita ketahui bahwa pengertian mitos dalam strukturalisme Lévi-Strauss tidaklah sama dengan pengertian mitos yang

Buku ini tidak diperjualbelikan.

biasa digunakan dalam kajian mitologi. Seperti pandangan para ahli antropologi pada umumnya, mitos dalam pandangan Lévi-Strauss tidak harus dipertentangkan dengan sejarah atau kenyataan, karena perbedaan makna dari dua konsep ini terasa semakin sulit dipertahankan dewasa ini. Apa yang dianggap oleh suatu masyarakat atau kelompok sebagai sejarah atau kisah tentang hal yang benar-benar terjadi, ternyata hanya dianggap sebagai dongeng yang tidak harus diyakini kebenarannya oleh masyarakat yang lain. Mitos juga bukan merupakan kisah-kisah yang suci atau wingit, karena definisi 'suci' kini juga sudah problematis. Apa yang dipandang suci oleh suatu kelompok, tenyata dipandang biasa-biasa saja oleh kelompok yang lain. Oleh karena itu, mitos dalam konteks strukturalisme Lévi-Strauss tidak lain adalah dongeng.

Dongeng merupakan sebuah kisah atau ceritera yang lahir dari hasil imajinasi manusia, dari khayalan manusia, walaupun unsur-unsur khayalan tersebut berasal dari apa yang ada dalam kehidupan manusia sehari-hari. Dalam dongeng inilah khayalan manusia memperoleh kebebasannya yang mutlak, karena di situ tidak ada larangan bagi manusia untuk menciptakan dongeng apa saja. Di situ bisa ditemukan hal-hal yang tidak masuk akal, yang tidak mungkin kita temui dalam kehidupan sehari-hari. Kita biasa mendengar dongeng seekor kancil yang berhasil menipu si harimau, menipu pak tani yang miskin; atau dongeng tentang bidadari yang turun dari langit, mandi di telaga, dan selendangnya dicuri seorang perjaka; juga dongeng tentang anak durhaka yang menjadi batu, dan sebagainya, yang semua itu tidak pernah kita temukan dalam kenyataan.

Namun, satu hal yang menarik bagi Lévi-Strauss adalah kenyataan bahwa kalau toh khayalan atau nalar manusia tersebut mendapatkan tempat ekspresinya yang paling bebas dalam dongeng, mengapa kadang-kadang atau seringkali ditemukan dongeng-dongeng yang mirip atau agak mirip satu dengan yang lain, baik pada beberapa unsurnya, pada beberapa bagiannya atau pada beberapa episodenya? Lévi-Strauss tidak yakin bahwa

Buku ini tidak diperjualbelikan.

persamaan-persamaan atau kemiripan-kemiripan ini hanya karena kebetulan. Kalau kemiripan dan persamaan tersebut merupakan kebetulan, mengapa kebetulan-kebetulan ini muncul berulang kali.? dan memperlihatkan kecenderungan atau pola tertentu?

Kemiripan-kemiripan tersebut menurut Lévi-Strauss tidak dapat dijelaskan dengan menggunakan teori kebudayaan yang populer di masa itu, yakni teori evolusi dan teori diffusi kebudayaan, karena teori-teori ini juga tidak selalu tidak mampu menjelaskan berbagai macam kesamaan antar gejala-gejala kebudayaan pada tataran yang lebih kongkrit, seperti misalnya kesamaan-kesamaan pada berbagai benda budaya. Teori-teori tersebut tentu akan mengalami kesulitan yang lebih besar jika harus menjelaskan persamaan-persamaan yang ada pada tatanan yang lebih abstrak, atau mengenai hal-hal yang lebih abstrak. Selain itu, kesamaan-kesamaan dan kemiripan-kemiripan antar berbagai mitos pada banyak sukubangsa di dunia, hampir tidak mungkin dijelaskan sebagai hasil dari adanya kontak-kontak kebudayaan, karena suku-sukubangsa yang memiliki mitos-mitos yang mirip ini seringkali begitu jauh jarak tempat tinggalnya satu dari yang lain.

Jika kesamaan-kesamaan atau kemiripan yang tampak berulang-kali pada berbagai macam dongeng yang berasal dari beraneka ragam kebudayaan tersebut bukan merupakan hasil dari kontak ataupun interaksi antar faktor eksternal yang ada di luar nalar manusia, lantas karena apa? Oleh karena setiap dongeng adalah produk imajinasi manusia, produk nalar manusia, maka kemiripan-kemiripan yang terdapat pada berbagai macam dongeng itu tentunya merupakan hasil dari mekanisme yang ada dalam nalar manusia itu sendiri. Kalau begitu, maka dongeng merupakan fenomena budaya yang paling tepat untuk diteliti bilamana kita ingin mengetahui kekangan-kekangan yang ada dalam gerak atau dinamika nalar manusia.

Pandangan tentang mitos serta minat terhadap mekanisme yang ada pada nalar manusia ini tidak dapat dilepaskan dari

Buku ini tidak diperjualbelikan.

pemikiran ilmuwan lain yang telah mempengaruhi Lévi-Strauss. Sehubungan dengan ini Lévi-Strauss pernah mengatakan dalam *Triste Tropique*nya, bahwa dia memiliki tiga 'selir' (*mistresses*), yakni: ilmu geologi, ide-ide dari Karl Marx, dan ide-ide dari Sigmund Freud, ahli psikoanalisis. Tiga selir ilmiah inilah yang sebenarnya sangat berpengaruh terhadap cara Lévi-Strauss memandang mitos. Menurut Lévi-Strauss, seperti halnya mimpi menurut pandangan Freud, mitos pada dasarnya adalah ekspresi atau perwujudan dari *unconscious wishes,* keinginan-keinginan yang tak disadari, yang sedikit banyak tidak konsisten, tidak sesuai, tidak klop, dengan kenyataan sehari-hari (Leach, 1974:57).

Dengan dasar beberapa pandangan di atas jika analisis yang dilakukan nantinya dapat menemukan adanya struktur-struktur tertentu dalam mitos, maka hal itu setidak-tidaknya menunjukkan bahwa keinginan-keinginan yang tak disadari dan selama ini diduga diekspresikan tanpa kekangan, ternyata sebenarnya merupakan ekspresi-ekspresi yang muncul lewat jalur-jalur struktural tertentu, atau lewat kekangan-kekangan, batasan-batasan tertentu.

2. MITOS DAN BAHASA

Berbeda dengan ahli-ahli antropologi yang menganalisis mitos dari perspektif Fungsional-Struktural, seperti misalnya B. Malinowski atau A.R.Radcliffe-Brown, Lévi-Strauss menganalisis ratusan mitos yang tersebar di berbagai tempat, terutama di benua Amerika, dengan menggunakan model-model dari linguistik. Model-model ini tentu tidak begitu saja dipilih oleh Lévi-Strauss. Pemilihan model ini didasarkan terutama pada persamaan-persamaan yang tampak -menurut pandangan Lévi-Strauss tentu saja- antara mitos dan bahasa. Tidak seperti halnya ahli-ahli mitologi dan antropologi sebelumnya, yang tidak menyinggung sama sekali soal persentuhan antara bahasa dengan mitos, Lévi-Strauss justru menguraikan dengan agak mendalam ciri-ciri

Buku ini tidak diperjualbelikan.

bahasa yang dianggapnya sama dengan mitos. Dengan begitu dia telah menyodorkan sebuah alat pembenaran untuk menggunakan metode analisis linguistik struktural yang dikaguminya dalam analisisnya atas mitos-mitos dari Amerika Selatan.

Persamaan seperti apa yang dilihat oleh Lévi-Strauss dalam bahasa dan mitos? Pertama, bahasa adalah sebuah media, alat, atau sarana untuk komunikasi, untuk menyampaikan pesan-pesan dari satu individu ke individu yang lain, dari kelompok yang satu ke kelompok yang lain. Demikian pula halnya dengan mitos. Mitos disampaikan melalui bahasa dan mengandung pesan-pesan. Pesan-pesan dalam sebuah mitos diketahui lewat proses penceritaannya, seperti halnya pesan-pesan yang disampaikan lewat bahasa diketahui dari pengucapannya. Pandangan seperti inilah sebenarnya yang membuat orang hingga kini masih selalu berusaha mencari dan menggali pesan-pesan yang dianggap ada di balik berbagai mitos di dunia.

Kedua, mengikuti pandangan de Saussure tentang bahasa -yang memiliki aspek *langue* dan *parole-,* Lévi-Strauss juga melihat mitos sebagai fenomena yang memiliki dua aspek tersebut. Sebagaimana telah diuraikan di depan, *parole* adalah bahasa sebagaimana dia diwujudkan dalam kehidupan sehari-hari sebagai sarana untuk berkomunikasi. Di mata Lévi-Strauss *parole* adalah aspek statistikal dari bahasa, yang muncul dari adanya penggunaan bahasa secara kongkrit, sedang aspek *langue* dari sebuah bahasa adalah aspek strukturalnya. Bahasa dalam pengertian kedua ini merupakan struktur-struktur yang membentuk suatu sistem atau merupakan suatu sistem struktur, yang relatif tetap, yang tidak terpengaruh oleh individu-individu yang menggunakannya. Struktur inilah yang membedakan suatu bahasa dengan bahasa yang lain. Bahasa sebagai suatu *langue* berada dalam waktu yang bisa berbalik (*reversible time*), karena dia terlepas dari perangkap waktu yang diakronis, tetapi bahasa sebagai *parole* tidak dapat terlepas dari perangkap waktu

Buku ini tidak diperjualbelikan.

ini sehingga *parole* dianggap oleh Lévi-Strauss berada dalam waktu yang tidak dapat berbalik (*non-reversible time*).

Mitos, kata Lévi-Strauss, juga berada dalam dua waktu sekaligus, yaitu waktu yang bisa berbalik, dan waktu yang tidak bisa berbalik. Ini terlihat misalnya dari fakta bahwa mitos selalu menunjuk ke peristiwa-peristiwa yang terjadi di masa lampau. Kata-kata "Konon dahulu kala...", "Alkisah di zaman dahulu...", "Tersebutlah di zaman dahulu...", dan sebagainya, adalah kata-kata yang lazim kita temukan dalam pembukaan sebuah mitos. Di lain pihak, pola-pola khas dari mitos merupakan ciri yang membuat mitos dapat tetap relevan dan operasional dalam konteks yang ada sekarang. Pola-pola tertentu yang diungkapkan mitos, yang dideskripsikan oleh mitos, bersifat *timeless,* tidak terikat pada waktu, atau berada pada *reversible time.* Pola-pola ini menjelaskan apa yang terjadi di masa lalu, namun sekaligus juga dapat menjelaskan apa yang tengah terjadi sekarang, dan apa yang akan terjadi di masa mendatang. Pola-pola tersebut dapat "explains the present and the past, as well as the future" (Lévi-Strauss, 1963:209). Sifat mitos yang historis dan ahistoris inilah yang membuat mitos merupakan fenomena yang berbeda dengan bahasa, walaupun masih tetap mengandung sifat-sifat kebahasaannya.

Sebagai contoh, lakon pewayangan *Dewaruci* misalnya. Kisah ini bagi sementara orang Jawa diyakini pernah terjadi di masa lampau, tetapi kisah ini sendiri tetap dapat digunakan untuk memahami atau menerangkan apa yang sedang terjadi dan apa yang akan terjadi dalam masyarakat Jawa. Bagi sebagian orang Jawa, tokoh-tokoh Bima, Dorna, Dewaruci dan sebagainya, dalam kisah tersebut adalah tokoh-tokoh yang pernah ada di masa lalu. Mereka dianggap pernah hidup di bumi ini, jauh di masa lampau. Meskipun demikian, kisah Dewaruci tersebut tetap aktual bagi mereka, karena secara operasional kisah itu masih dapat digunakan untuk memahami berbagai kejadian yang sedang berlangsung dan yang masih akan berlangsung.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Berbagai kejadian aktual kini masih dapat ditempatkan dalam kerangka lakon di atas, sehingga kejadian-kejadian tersebut lantas dapat dimengerti, dipahami artinya, diketahui relasi-relasinya dengan hal-hal yang lain dalam kehidupan sehari-hari. Dengan kata lain sebuah mitos bisa berada pada *reversible time* dan *non-reversible time* sekaligus. Inilah sifat ketiga dari mitos yang tidak terdapat dalam bahasa.

Jadi mitos bisa sama dengan bahasa, tetapi juga berbeda dengannya. Kalau bahasa memiliki sisi sinkronis dan diakronis yang terpisah, dan memang harus dipisahkan dalam analisis, maka mitos memiliki sisi sinkronis, diakronis, dan *pankronis* (sinkronis dan diakronis sekaligus, tidak terpisah, tetapi menyatu)[1)]. Di sini mitos dikatakan oleh Lévi-Strauss memiliki struktur ganda *(double structure),* yaitu historis dan ahistoris sekaligus. Struktur ganda inilah yang membuat mitos sama namun sekaligus juga berbeda dengan bahasa. Kata Lévi-Strauss, "..It is that double structure, altogether ahistorical which explains how myth, while pertaining to realm of *parole* and calling for an explanation as such, as well as to that of *langue* in which it is expressed, can also be an absolute entity on a third level which, though it remains linguistic by nature, is nevertheless distinct from the other two" (1963: 210).

Selain itu, Lévi-Strauss juga melihat adanya persamaan antara mitos dan bahasa pada sisi yang lain lagi. Dalam mitos kita menemukan sebuah kontradiksi yang menarik. Banyak peristiwa dalam mitos yang tidak mungkin dan tidak akan kita percayai terjadinya dalam kenyataan sehari-hari. Namun, segala sesuatu memang mungkin terjadi dalam mitos; mulai dari yang masuk akal, setengah masuk akal, sampai hal-hal yang tidak masuk akal sama sekali, semuanya bisa kita dapati dalam mitos. Oleh karena itu seringkali kita merasa bahwa tampaknya tidak ada

[1)] Terimakasih saya ucapkan kepada Kris Budiman yang telah mengingatkan saya pada istilah ini dalam bedah buku atas cetak pertama buku ini di Fakultas Ilmu Budaya, UGM, beberapa tahun yang lalu.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

logika sama sekali dalam mitos-mitos tersebut. Ciri apapun dapat muncul pada diri tokoh-tokoh mitis (*mythical figures*) di situ dan relasi apapun bisa terjadi di antara mereka. Dalam mitos tidak ada yang tidak mungkin.

Meskipun begitu, jika kita telah membaca banyak sekali mitos dari berbagai macam sukubangsa di dunia, kita akan menemukan sesuatu yang menarik, yakni adanya kemiripan-kemiripan antara satu mitos tertentu dengan mitos yang lain. Kemiripan ini bisa terdapat pada ciri-ciri dari tokoh-tokohnya, pengalaman tokoh-tokoh tersebut, atau pada hubungan di antara mereka. Padahal, mitos-mitos itu sendiri berasal dari suku-sukubangsa yang terpisah sangat jauh tempat tinggalnya dan sangat berbeda kebudayaannya. Menghadapi situasi semacam ini -dan saya kira inilah situasi yang dihadapi oleh Lévi-Strauss setelah dia membaca banyak sekali etnografi dan mitos dari suku-sukubangsa di dunia- tentu akan muncul sebuah pertanyaan: bagaimana kita dapat memahami dan menjelaskan persamaan-persamaan serta perbedaan-perbedaan yang ada antara mitos satu dengan yang lain, yang berasal dari masyarakat-masyarakat yang sangat berbeda kebudayaannya dan tidak pernah mengalami kontak sama sekali satu dengan yang lain?

Pertanyaan seperti ini tampaknya telah mengingatkan Lévi-Strauss pada gejala bahasa, dan di sini Lévi-Strauss kembali melihat persamaan antara mitos dan bahasa. Dalam hal ini Jakobson telah banyak memberi Lévi-Strauss inspirasi. Pengaruh pandangan Jakobson bahwa fonem adalah tanda tanpa isi, tanpa makna, tercermin dalam analisis Lévi-Strauss tentang mitos. Untuk membenarkan langkah yang ditempuhnya, yakni menerapkan analisis struktural seperti dalam ilmu bahasa untuk memahami mitos-mitos, Lévi-Strauss mencoba meyakinkan publiknya dengan memperlihatkan kesamaan identitas yang penting antara bahasa dan mitos. Dari penelitian yang telah dilakukan oleh ahli-ahli linguistik -terutama ahli fonologi- diketahui bahwa fonem-fonem dalam bahasa-bahasa di dunia

Buku ini tidak diperjualbelikan.

terbatas jumlahnya, dan terdapat "hukum-hukum tertentu" yang mengatur kombinasi antar berbagai fonem tersebut. Keberadaan hukum-hukum ini tentu merupakan suatu hal yang tidak disadari atau tidak diketahui oleh para pemakai bahasa, kecuali para ahli fonologi.

Dalam analisis struktural atas fonem, suatu fonem dipandang sebagai suatu kumpulan dari *distinctive features* (ciri-ciri pembeda). Ciri pembeda ini hanya dapat diketahui jika fonem ditempatkan dalam sebuah konteks atau suatu jaringan relasi dengan fonem-fonem yang lain dari suatu bahasa. Ciri pembeda yang ada pada fonem /th/ misalnya, tidak akan 'bermakna' atau mempunyai 'nilai' bilamana fonem tersebut berada dalam konteks sistem bahasa Bali, karena dalam bahasa ini tidak dikenal fonem /t/, sehingga /t/ atau /th/ bisa dianggap sama. Lain halnya kalau fonem tersebut ditempatkan dalam sistem bahasa Jawa, di mana /th/ dan /t/ merupakan fonem-fonem yang berbeda. Di sini ciri pembeda yang ada pada fonem /th/ menjadi bernilai karena menjadi unsur pembeda makna yang operasional. Jadi suatu fonem pada dasarnya -sebagaimana ditunjukkan oleh Jakobson- merupakan gabungan dari sejumlah ciri pembeda yang hanya mempunyai nilai bilamana berada dalam sebuah konteks.

Jika mitos adalah gejala seperti bahasa juga, maka untuk dapat menjelaskan berbagai persamaan yang ada di antara mitos-mitos dari berbagai tempat di dunia kita perlu melakukan kajian pada tingkatan yang lain lagi, sebagaimana halnya para ahli bahasa memindahkan tingkat atau tataran analisis mereka ketika berusaha menjelaskan kesamaan-kesamaan antar fonem-fonem dari berbagai bahasa di dunia. Para ahli bahasa struktural menyadari bahwa 'makna' tidak terletak pada fonem melainkan pada *kombinasi dari ‚fonem-fonem tersebut.* Pada tingkatan semacam ini pulalah analisis mitos harus berada. Ini berarti bahwa kita tidak lagi mencari makna mitos pada tokoh-tokoh tertentu ataupun perbuatan-perbuatan yang mereka lakukan,

Buku ini tidak diperjualbelikan.

sebagaimana biasa dilakukan dalam studi tentang mitos di Indonesia hingga kini, tetapi mencari makna tersebut pada, kombinasi dari berbagai tokoh dan perbuatan mereka, serta posisi mereka masing-masing dalam kombinasi tersebut.

Selain persamaan-persamaan, di antara mitos dan bahasa juga terdapat perbedaan, dan perbedaan ini juga perlu diperhatikan karena akan berdampak pada strategi analisis yang ditempuh. Satu hal penting yang membedakan mitos dengan bahasa adalah bahwa mitos mempunyai ciri yang khas dalam hal isi dan susunannya, sehingga walaupun mitos ini diterjemahkan dengan jelek ke dalam bahasa lain, dia tidak akan kehilangan sifat-sifat atau ciri-ciri mitisnya (*mythical characteristics*). Dengan adanya ciri yang ketiga ini, mitos tetap dapat dirasakan, ditangkap, dimengerti, sebagai mitos oleh siapapun. Walaupun kita mendapatkan sebuah mitos tidak lagi dalam bentuk aslinya, artinya telah diterjemahkan dan mungkin pula telah dipersingkat di sana-sini dan kita juga tidak mengenal bahasa dan budaya masyarakat pencipta mitos itu, kita tetap akan dapat mengenali mitos tersebut sebagai mitos, dan ini bukan karena bahasanya, gayanya, atau sintaksisnya, tetapi karena *ceriteranya* itu sendiri, karena isi dan susunannya. Dilihat dari perspektif ini, maka mitos juga merupakan suatu 'bahasa', yaitu bahasa yang bekerja pada tataran tertentu, yang berbeda dengan bahasa biasa pada umumnya. Oleh karena itu Lévi-Strauss mengatakan "Myth is language, functioning on an especially high level where meaning succeeds practically at "taking off" from the linguistic ground on which it keeps on rolling" (1963: 210).

Dengan mengemukakan persamaan dan perbedaan antara mitos dengan bahasa tersebut, Lévi-Strauss merasa bahwa dia telah membangun landasan yang cukup kuat untuk menganalisis mitos lewat kacamata struktural. Selanjutnya dia merumuskan implikasi-implikasi dari premis-premis di atas terhadap metode analisis yang dipilihnya. Ada dua implikasi

Buku ini tidak diperjualbelikan.

penting yang dikemukakan olehnya. Pertama, mitos -seperti halnya bahasa- terbentuk dari *constituent units.* Unit-unit ini adalah seperti unit-unit dalam bahasa ketika dianalisis pada tingkat-tingkat yang berbeda, seperti fonem, morfem, dan semem. Kedua, walaupun unit-unit dalam mitos ini sama seperti unit-unit tersebut, tetapi mereka juga berbeda, sebagaimana halnya unit-unit tersebut berbeda satu dengan yang lain. Fonem berbeda dengan morfem, morfem berbeda dengan semem dan seterusnya. Unit atau satuan-satuan dalam mitos berada pada tataran yang lebih kompleks, dan karena itu disebut oleh Lévi-Strauss *gross constituent units* atau *mythemes* (1963: 210-211), yang diIndonesiakan menjadi miteme. Miteme-miteme inilah yang harus kita dapatkan lebih dulu sebelum kita berusaha mengetahui makna sebuah mitos secara keseluruhan, karena miteme ini merupakan unit yang terkecil dari ceritera. Di sinilah kita menemukan kedudukan miteme yang berada pada posisi sebagai *simbol* dan *tanda.*

Dua istilah ini sering dikacaukan satu dengan yang lain, dan memang tidak mudah untuk memberikan batasan pada masing-masing konsep ini. Meskipun demikian, secara sederhana kita dapat mengatakan bahwa simbol adalah segala sesuatu yang dimaknai. Simbol mengacu pada sesuatu. Dia dapat dikatakan mempunyai makna *referential.* Suatu simbol mengacu pada sesuatu di luar dirinya, sedang tanda tidak mengacu pada apa-apa. Sebuah tanda pada dasarnya 'tidak bermakna' tetapi dia mempunyai 'nilai'. Nilai ini lahir jika tanda berada dalam konteks. Tanpa konteks, tanda adalah *nothing,* bukan apa-apa. Lain halnya dengan simbol, yang masih bisa bermakna walaupun konteksnya tidak ada, walaupun kita tidak tahu makna mana yang diacu dalam suatu saat tertentu. Oleh karena itu, makna suatu simbol pada suatu waktu dan ruang tertentu, selalu tergantung pada konteksnya juga.

Unit-unit terkecil mitos, yaitu miteme, adalah kalimat-kalimat atau kata-kata yang menunjukkan relasi tertentu atau

Buku ini tidak diperjualbelikan.

mempunyai makna tertentu. Ini berbeda dengan fonem yang memang betul-betul merupakan tanda yang tak bermakna, namun bernilai. Oleh karena itulah, sebuah miteme dapat dikatakan sebagai sebuah simbol, karena dia memiliki acuan, mempunyai makna *referential*, tetapi di lain pihak miteme juga dapat ditanggapi sebagai sebuah tanda, yang mempunyai 'nilai' (value) dalam konteks tertentu. Jadi, sebuah miteme dapat ditanggapi sebagai simbol dan tanda sekaligus.

Ketika kita menganalisis mitos secara struktural, kita perlu memperhatikan miteme-miteme yang ada di dalamnya dan memperlakukannya sebagai simbol dan tanda sekaligus. Metode ini akan memungkinkan kita melakukan analisis yang 'obyektif' atas mitos, sebagaimana halnya para ahli linguistik yang telah berhasil menganalisis bahasa secara 'obyektif', karena mereka telah mencapai unit yang terkecil dari bahasa, yakni tanda atau fonem.

Di sini tampak bahwa Lévi-Strauss berusaha memperluas jangkauan teori-teori linguistik yang telah dikemukakan oleh Jakobson, dan Lévi-Strauss bukannya tidak menyadari bahwa Jakobson sendiri (jika masih hidup) belum tentu setuju dengan apa yang telah dilakukannya. Namun hal itu tidak begitu penting buat Lévi-Strauss. Yang penting baginya adalah bahwa prinsip-prinsip baru yang dikemukakan oleh Jakobson telah begitu banyak membantunya membuka lahan-lahan penelitian baru. Lévi-Strauss telah merasakan "the breadth of the domain that he [Jakobson] has opened to research and the fruitfulness of the principles that, thanks to him, can henceforth guide research" (1985:147).

3. MITOS DAN MUSIK

Selain dengan bahasa Lévi-Strauss juga melihat persamaan mitos dengan musik, dan persamaan-persamaan ini tampaknya perlu dipaparkan di sini, mengingat Lévi-Strauss menulis tetraloginya tentang mitos dengan menggunakan istilah-istilah yang

Buku ini tidak diperjualbelikan.

berasal dari dunia musik. Sebagai pembuka buku *The Raw and The Cooked* misalnya, dia memakai istilah *Overture* atau Lagu Pembukaan, Musik Pengantar. Untuk mengingatkan pembaca pada kemiripan antara mitos dengan musik, Lévi-Strauss juga menggunakan istilah *song* (lagu) untuk sebuah mitos yang berasal dari orang Indian Bororo. *Bororo Song* ini ternyata juga mempunyai variasi-variasinya, seperti halnya *theme song* dari sebuah film, yang juga mempunyai beberapa variasi. Oleh karena itu, Lévi-Strauss menggunakan istilah *Theme and Variations* untuk bab I buku ini. Istilah-istilah lain yang dipakai oleh Lévi-Strauss guna mengingatkan pembacanya pada kemiripan antara mitos dengan musik adalah: *Interlude, Rondo, Sonata, Symphony, Movement, Fugue,* dan sebagainya.

Sebagaimana dikatakan sendiri oleh Lévi-Strauss, sejak awal dia sebenarnya sudah merasa bahwa jika dia harus menulis buku tentang mitos-mitos tersebut dengan mengikuti cara atau pola yang umum, seperti misalnya dengan membagi-bagi buku tersebut ke dalam bab-bab atau bagian-bagian, hal itu akan sama saja dengan memperkosa dan memperlemah nalar. "The division into chapters not only did violence to the movement of thought; it weakened and mutilated the thought itself and blunted the force of the demonstration" (1969: 14). Lévi-Strauss rupanya ingin mem-perlakukan rangkaian-rangkaian dalam mitos serta mitos-mitos itu sendiri -yang memperlihatkan adanya hubungan timbal-balik satu dengan yang lain-, seperti halnya dia memperlakukan bagian-bagian dari suatu karya musik. Dia ingin mempelajari mitos seperti halnya dia mempelajari sebuah karya symphony. Itulah sebabnya Lévi-Strauss kemudian mencoba menyusun isi bukunya dengan cara yang berbeda namun masih tetap dapat diikuti oleh pembaca-pembacanya dengan baik. Dalam hal ini dia kemudian memilih musik sebagai modelnya.

Akan tetapi, keabsahan prosedur analisis semacam ini tentunya sangat tergantung pada tingkat kemiripan (*isomor-*

Buku ini tidak diperjualbelikan.

phism) antara sistem mitis (*mythic system*) dengan sistem musik, sebagai suatu sistem bahasa. Adakah persamaan antara mitos dengan musik, sehingga kita dapat memandang mitos seperti memandang musik? Ada, kata Lévi-Strauss. Menurut dia persamaan ini terletak pada cara kerjanya. Dia katakan bahwa mitologi menempati "an intermediary position between two diametrically opposed types of sign systems, musical language on the one hand and articulate speech on the other" (1969). Oleh karena itu, untuk dapat memahaminya, mitos perlu dipelajari dari dua perspektif ini, yakni perspektif bahasa tutur dan bahasa musik.

Baik mitos maupun musik bekerja (*operate*) melalui penyesuaian dua jenis kisi (*grid*): kisi internal dan kisi eksternal. Perbedaannya adalah bahwa pada musik kisi-kisi yang tidak sederhana ini menjadi bertambah rumit dan hampir mencapai reduplikasi. Pada musik kisi internal ini terdiri dari irama-irama *visceral*. Kisi internal, *inner,* alami, atau *natural,* yang merupakan fungsi dari otak manusia, ini diperkuat kembali (*reinforced*) secara simetris oleh kisi kedua, yang memang lebih bersifat kultural. Kisi eksternal atau kultural -yang terbangun dari skala interval-interval atau relasi-relasi hirarkhis antar nada-nada-, mengacu kembali pada diskontinuitas yang sudah ada sejak semula *(inherent discontinuity*), yaitu diskontinuitas[2)] dari suara-suara musik yang telah sepenuhnya menjadi obyek budaya (*cultural objects*). Mengapa menjadi obyek budaya? Karena suara dalam musik telah dipertentangkan dengan *noises,* kegaduhan, suara-suara gaduh, suara tanpa irama, suara-suara alami. Oleh karena itu, mediasi yang terjadi antara alam dan budaya (yang ada dalam setiap bahasa) dalam musik menjadi apa yang disebut Lévi-Strauss sebagai *hypermediation.* Relasi-relasi mereka diperkuat di kedua belah pihak, di kisi internal dan eksternal. Meskipun demikian, alasan seperti ini tentunya belum cukup.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

[2)] Diskontinuitas di sini diartikan sebagai 'ketidaksinambungan'.

Selanjutnya, Lévi-Strauss berpendapat bahwa mitos dan musik pada dasarnya adalah bahasa. Ketika dipentaskan keduanya meminta perhatian dari struktur-struktur mental yang ada pada manusia dan keduanya memerlukan dimensi waktu untuk mewujud. Meskipun demikian, keduanya melebihi bahasa lisan karena makna mitos dan musik tidak dapat dipahami sebagaimana kita memahami bahasa lisan, yakni kata demi kata.

Seperti halnya musik, mitos bekerja di atas sebuah kontinum (*continuum*) dengan dua aspek. Satu aspek bersifat eksternal dan yang lain bersifat internal (1969:16). Aspek eksternal kontinum tersebut berupa berbagai peristiwa bersejarah atau dianggap bersejarah, yang membentuk suatu kontinum yang tak terbatas. Dari kontinum ini setiap masyarakat mengambil sejumlah peristiwa-petistiwa yang relevan untuk digubah dan diubah menjadi mitos-mitos mereka. Pada musik, peristiwa-peristiwa bersejarah ini adalah suara-suara yang secara fisik dapat dihasilkan, yang juga tak terbatas jumlahnya, dan setiap sistem musik mengambil dari rangkaian ini sejumlah suara-suara untuk membentuk atau membangun dirinya. Misalnya saja, sistem musik gamelan Jawa mengambil dan menyusun suara-suara tertentu menjadi sistem nada pentatonis dan diatonis, dan dari dua sistem nada ini lahir *gendhing-gendhing* Jawa yang begitu banyak.

Aspek kedua atau aspek internal dari kontinum di atas lebih kompleks lagi unsur-unsurnya. Dia meliputi antara lain periodisitas dari gelombang-gelornbang yang ada di otak manusia, irama-irama organisme tubuh manusia, kekuatan ingatan, serta kekuatan perhatian orang yang mendengarkan. Aspek ini berada pada waktu psikofisiologis (*psychophysiological time*) si pendengar. Ketika sebuah mitos diceriterakan, mitos ini menuntut pada aspek-aspek *neuromental* dari pendengamya -karena panjangnya penceritaan- munculnya kembali tema-tema tertentu, serta berbagai kemiripan pada bagian-bagian tertentu dari ceritera, yang semuanya ini hanya dapat dipahami, ditangkap, dengan

Buku ini tidak diperjualbelikan.

baik bilamana pikiran si pendengar dapat seolah-olah melakukan survey atas keseluruhan ceritera, ketika ceritera tersebut tengah dipaparkan. Demikian juga halnya yang terjadi ketika orang mendengarkan musik.

Mungkin penjelasan ini cukup membingungkan bagi pembaca di Indonesia, yang umumnya tidak mengenal ataupun mengikuti wacana tentang musik di dunia Barat. Apalagi wacana yang cukup filosofis seperti di atas. Namun demikian, hal itu mungkin tidak terlalu penting. Kita tidak perlu terlalu risau bilamana kita tidak selalu dapat mengetahui apa yang ingin disampaikan oleh Lévi-Strauss, karena pikiran Lévi-Strauss memang kadang-kadang melompat jauh ke hal-hal yang lain, yang sepintas lalu tidak ada hubungannya sama sekali dengan apa yang tengah dibicarakannya. Hanya Lévi-Strauss sajalah yang merasa bahwa lompatannya tidak terlalu jauh, dan masih dapat dipahami oleh orang lain.

Mengenai persamaan antara mitos dengan musik tersebut penjelasan dari Edmund Leach mungkin lebih dapat dipahami dan diterima, walaupun mungkin tidak disetujui oleh Lévi-Strauss sendiri. Leach (1974) mengatakan bahwa penggunaan analogi musik dalam analisis Lévi-Strauss mengenai mitos tampaknya berawal dari penemuannya bahwa dalam berbagai mitos terdapat pola-pola, kejadian-kejadian, atau relasi-relasi tertentu yang berulang kembali, yang agak mirip dengan pembalikan-pembalikan yang berpola. Hal ini mengingatkan Lévi-Strauss pada apa yang ada dalam musik. Jika kita mengenal musik klasik, kita akan tahu bahwa dalam musik semacam ini dikenal yang namanya tema (*theme*). Tema ini mempunyai berbagai variasi yang merupakan pengulangan-pengulangan dari tema tersebut, tetapi dengan cara yang berbeda. Persamaan semacam ini memungkinkan Lévi-Strauss melihat atau menganggap mitos juga seperti musik klasik.

Selain itu, cara analisis Lévi-Strauss saya kira juga diilhami oleh pembedaan antara sumbu sintagmatis dan sumbu paradigmatis yang dikemukakan oleh Ferdinand de Saussure. Jika rangkaian tanda-tanda harus dilihat secara vertikal dan horizontal, sinkronis

Buku ini tidak diperjualbelikan.

dan diakronis sekaligus, maka model yang tepat tentunya model dari musik, karena suatu partitur musik juga harus dibaca secara horizontal (sintagmatis, diakronis) dan vertikal (paradigmatis, sinkronis) sekaligus. Meskipun demikian, persamaan pada tataran ini tampaknya dianggap oleh Lévi-Strauss kurang meyakinkan untuk dijadikan dasar penggunaan model musik dalam analisis mitos. Oleh karena itulah dia mencoba menyodorkan persamaan-persamaan lain yang lebih substansial. Sayangnya, penjelasan Lévi-Strauss mengenai persamaan di tingkat ini tidak lebih mudah untuk dipahami oleh mereka yang tidak mengenal hakekat atau ciri-ciri musik.

4. ANALISIS STRUKTURAL MITOS: METODE DAN PROSEDUR

Analisis struktural Lévi-Strauss atas mitos sebenarnya juga diilhami oleh teori informasi (Leach, 1974) atau lebih tepat mungkin teori komunikasi. Dalam perspektif teori ini mitos bukan lagi hanya dongeng pengantar tidur, tetapi merupakan kisah yang memuat sejumlah pesan. Pesan-pesan ini tidak tersimpan dalam sebuah mitos yang tunggal, melainkan dalam keseluruhan mitos atau Mitos. Walaupun ada pesan, si pengirim pesan di sini tidak jelas. Yang jelas hanyalah penerimanya. Di sini diasumsikan bahwa si pengirim pesan adalah orang-orang dari generasi terdahulu, para nenek moyang, dan penerimanya adalah orang-orang dari generasi sekarang. Jadi di situ ada komunikasi antara dua generasi, tetapi bersifat satu arah.

Situasi seperti ini dapat kita umpamakan sebagai komunikasi antar dua orang individu, katakanlah antara si Aneh dan si Bego, dalam jarak yang cukup jauh. Proses penyampaian pesan dari si Aneh ke si Bego ini dapat terganggu oleh berbagai macam peristiwa, seperti suara mobil lewat, suara geledek, angin yang bertiup kencang, dan sebagainya. Agar pesan yang disampaikan dapat seluruhnya didengar dan dimengerti dengan

Buku ini tidak diperjualbelikan.

baik, maka pesan tersebut terpaksa diulang-ulang. Katakanlah, pesan yang ingin disampaikan si Aneh berbunyi : "Saya akan ke rumahmu minggu depan, untuk mengambil buku catatan". Penyampaian pesan yang pertama tidak seluruhnya didengar oleh si Bego karena ada gemuruh mobil yang lewat. Mungkin hanya kata-kata "..ke rumahmu minggu depan.." yang terdengar oleh si Bego. Pada lontaran pesan yang kedua yang terdengar hanya "Saya...untuk mengambil...". Baru setelah pesan tersebut diteriakkan berkali-kali oleh si Aneh, si Bego mengerti apa yang dimaksud oleh si Aneh, karena si Bego berhasil menggabung-gabungkan kembali unsur-unsur pesan yang didengarnya.

Proses penyampaian ini jika digambarkan akan menghasilkan sebuah komposisi seperti partitur musik orkestra, sebagaimana tampak di sini.

1	2			5	6		8
1		3	4	5		7	8
1	2	3		5	6	7	
1	2		4		6		8

Susunan nomor-nomor yang merupakan elemen-elemen pesan yang disampaikan di atas terlihat mempunyai dua dimensi: horisontal dan vertikal, sintagmatis dan paradigmatis, diakronis dan sinkronis. Keseluruhan pesan merupakan gabungan elemen-elemen tersebut, seperti halnya 'pesan' sebuah musik yang sampai ke telinga kita dalam wujud kombinasi yang harmonis dari berbagai bunyi yang dihasilkan oleh alat musik biola, cello, drum, gitar, seruling, pita suara si penyanyi, dan sebagainya.

Dengan dasar beberapa pandangan di atas, Lévi-Strauss kemudian menetapkan landasan analisis struktural terhadap mitos sebagai berikut. Pertama, bahwa jika memang mitos dipandang sebagai sesuatu yang bermakna, maka makna ini tidaklah terdapat pada unsur-unsurnya yang berdiri-sendiri, yang terpisah satu dengan yang lain, tetapi pada cara unsur-unsur tersebut dikombinasikan satu dengan yang lain, pada "in the way the

Buku ini tidak diperjualbelikan.

elements are combined" (1963). Cara mengkombinasikan unsur-unsur mitos inilah yang menjadi tempat bersemayamnya sang makna. Kedua, walaupun mitos termasuk dalam kategori 'bahasa', namun mitos bukanlah sekedar bahasa. Artinya, hanya ciri-ciri tertentu saja dari mitos yang bertemu dengan ciri-ciri bahasa. Oleh karena itu, 'bahasa' mitos memperlihatkan ciri-ciri tertentu yang lain lagi. Ketiga, ciri-ciri ini dapat kita temukan bukan pada tingkat bahasa itu sendiri tapi di atasnya. Ciri-ciri ini juga lebih kompleks, lebih rumit, daripada ciri-ciri bahasa ataupun ciri-ciri yang ada pada wujud kebahasaan lainnya (1963: 211).

Jadi, mitos di mata Lévi-Strauss adalah suatu gejala kebahasaan yang berbeda dengan gejala kebahasaan yang dipelajari oleh ahli linguistik. Mitos sebagai 'bahasa' dengan demikian memiliki 'tatabahasanya' sendiri, dan Lévi-Strauss tampaknya berupaya untuk mengungkapkan tatabahasa ini dengan menganalisis unsur terkecil dari bahasa mitos, yakni *mytheme*.

a. Mencari Miteme (*Mytheme*)

Miteme menurut Lévi-Strauss adalah unsur-unsur dalam konstruksi wacana mitis (*mythical discourse*), yang juga merupakan satuan-satuan yang bersifat kosokbali (*oppositional*), relatif, dan negatif. Mengikuti pandangan Jakobson tentang fonem, myteme dikatakan oleh Lévi-Strauss sebagai "purely differential and contentless sign" (1985: 145). Oleh karena itu dalam menganalisis suatu mitos atau ceritera, makna dari kata yang ada dalam ceritera harus dipisahkan dengan makna miteme, yang juga berupa kalimat atau rangkaian kata-kata dalam ceritera tersebut.

Misalnya saja, makna dari miteme 'matahari' atau relasi sosial tertentu, seperti 'menikah', 'membunuh', 'mencari', 'menolong', dan sebagainya dalam sebuah mitos, perlu dibedakan dengan makna miteme-miteme tersebut dalam dongeng-dongeng yang lain, yang terkait satu sama lain membentuk sebuah rangkaian. Makna miteme 'matahari' misalnya, hanya dapat lahir dari

Buku ini tidak diperjualbelikan.

relasi kosokbali dan korelatifnya dengan miteme-miteme lain dalam suatu ceritera. Makna ini sebaiknya juga tidak dicari hanya dari satu ceritera saja, tetapi dari kombinasi-kombinasi ceritera yang ada. Jadi, walaupun unit-unit dasar dari sebuah mitos adalah kalimat-kalimat atau kata, namun unit-unit ini sebaiknya diperlakukan seperti fonem, sehingga miteme-miteme akan dapat menjadi "meaningless units that are opposed within a system, where they create meanings precisely because of this opposition" (1985: 14).

Menurut Lévi-Strauss, suatu ceritera tidak pernah memberikan makna tertentu yang sudah pasti dan mapan pada pendengarnya. Sebuah dongeng sebenarnya hanya memberikan pada pendengarnya sebuah *grid* (kisi). Kisi ini hanya dapat ditentukan dengan melihat pada aturan-aturan yang mendasari konstruksinya. Bagi warga masyarakat pendukung mitos tersebut kisi ini, kata Lévi-Strauss, tidak memberikan atau menunjukkan makna mitos itu sendiri, tetapi menunjukkan sesuatu yang lain lagi, yaitu pandangan-pandangan mengenai dunia, masyarakat dan sejarahnya, yang sedikit banyak diketahui oleh warga pemilik mitos tersebut.

b. Menyusun Miteme : Sintagmatis dan Paradigmatis

Setelah kita dapat menemukan berbagai miteme -yakni kalimat-kalimat yang menunjukkan relasi-relasi tertentu - yang ada dalam sebuah atau beberapa mitos, miteme tersebut kemudian kita tuliskan pada sebuah kartu index yang masing-masing telah diberi nomor sesuai dengan urutannya dalam ceritera. Setiap kartu ini akhirnya akan memperlihatkan pada kita suatu subyek yang melakukan fungsi tertentu, dan inilah yang disebut 'relasi'. Relasi yang sama akan muncul secara diakronis di tempat-tempat yang jauh atau sangat jauh jaraknya dalam mitos tersebut. Namun, karena mitos juga mempunyai karakter tertentu, yaitu memiliki waktu mitologis (*mythological time*) yang bisa berbalik dan tidak, yang *reversible* dan *non-reversible*, yang sinkronis dan diakronis

Buku ini tidak diperjualbelikan.

sekaligus atau pankronis, maka miteme-miteme yang ditemukan juga harus disusun secara sinkronis dan diakronis, paradigmatis dan sintagmatis pula. Unit-unit yang kemudian harus dianalisis lebih lanjut adalah kumpulan relasi-relasi (*bundles of relations*) ini.

Dengan menyusun miteme secara paradigmatis dan sintagmatis akan kita temukan susunan miteme dengan dua dimensi, seperti berikut,

1	2		4	5			8
	2	3	4		6	7	
1		3	4	5		7	8
1	2			5	6	7	
		3	4	5	6		8

Tabel ini menyiratkan bahwa untuk dapat memahami mitos yang kita analisis kita harus membaca teks baru yang muncul di hadapan kita dari kiri ke kanan, dan dari atas ke bawah, kolom demi kolom, seperti halnya kalau kita membaca partitur musik orkestra. Memang, Lévi-Strauss (1963) berpendapat bahwa "a corpus of mythology" atau seperangkat mitos pada dasarnya membentuk semacam partitur orkestra di atas. Para nenek-moyang atau generasi tua sebuah komunitas sebenarnya secara tidak sadar menyampaikan sebuah pesan pokok kepada generasi muda mereka lewat keseluruhan mitos, bukan lewat sebuah atau beberapa mitos khusus, sebagaimana halnya 'pesan' dari sebuah komposisi musik orkestra tidak akan dapat kita ketahui hanya dengan mendengarkan melodi dari sebuah alat musik tertentu yang merupakan bagiannya.

ooooo

Buku ini tidak diperjualbelikan.

BAB IV

LÉVI-STRAUSS DAN ANALISIS STRUKTURAL

1. LÉVI-STRAUSS DAN KISAH OEDIPUS 99

2. LÉVI-STRAUSS DAN KISAH SI ASDIWAL 110
   a. Kisah Si Asdiwal 110
   b. Kisah Si Waux 128

3. LÉVI-STRAUSS DAN MITOS-MITOS INDIAN AMERIKA 137

4. KRITIK DAN KOMENTAR 159
   a. Kritik terhadap Perangkat dan Metode Analisis 161
   b. Kritik terhadap Interpretasi Data Etnografi 168
   c. Kritik terhadap Hasil Analisis 170
   d. Kelebihan Analisis Struktural 176

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

BAB IV

LÉVI-STRAUSS DAN ANALISIS STRUKTURAL

1. LÉVI-STRAUSS DAN KISAH OEDIPUS

Menganalisis mitos secara struktural sebenarnya bukan merupakan langkah yang baru sama sekali dalam kajian tentang folklore khususnya mitologi, dan Lévi-Strauss memang tidak pernah merasa bahwa dia adalah seorang pelopor di situ. Beberapa ilmuwan pendahulunya, seperti misalnya Vladimir Propp, telah melakukannya. Orang-orang seperti Hocart dan Raglan di Inggris juga telah merintis jalan tersebut sebelumnya (Leach, 1974:62). Bahkan di Prancis, kolega senior Lévi-Strauss sendiri, George Dumezil, telah mengembangkan pendekatan dan cara analisis yang sama.

Sebagaimana dikatakan oleh Lévi-Strauss, hanya ada tiga orang yang dianggapnya sebagai tokoh strukturalisme tulen di Prancis, yakni Benveniste, Dumezil dan dirinya sendiri (Henaff, 1998). Namun, dari tiga orang ini Lévi-Strausslah rupanya yang paling tekun dalam menerapkan serta mengembangkan cara analisis struktural. Penerapan analisis strukturalnya terhadap fenomena kekerabatan dan perkawinan, mitos, totemisme, dan topeng merupakan bukti yang sulit dibantah bahwa Lévi-Strauss adalah tokoh strukturalisme yang paling maju, paling konsisten, serta paling yakin dengan paradigma strukturalnya.

Lévi-Strauss mengawali penjelajahan strukturalnya atas mitos-mitos dengan menganalisis kisah tentang Oedipus. Kisah ini pernah populer di Indonesia setelah dipentaskan oleh dramawan W.S. Rendra pada tahun 1970an. Meskipun begitu, mungkin tidak

Buku ini tidak diperjualbelikan.

semua pembaca mengenal dengan baik kisah tersebut. Oleh karena itu saya paparkan di sini kisah tersebut secara singkat untuk memudahkan pembaca mengikuti contoh analisis struktural yang dikerjakan oleh Lévi-Strauss.

Kisah Oedipus yang dianalisis oleh Lévi-Strauss berawal dari kisah tentang Kadmos dari Eropa. Kisah ini serta beberapa potongan kisah yang lain saya ambil dari buku Leach (1974). Dengan sengaja saya tidak mengambil keseluruhan ceritera. Saya hanya mengambil beberapa bagian yang mengandung banyak miteme-miteme yang dianalisis oleh Lévi-Strauss.

Kisah Kadmos dari Eropa. Suatu kali dewa Zeus terpikat pada seorang gadis bumi bernama Eropa. Zeus kemudian menjelma menjadi seekor banteng liar yang jinak, dan berusaha memikat Eropa. Eropa akhirnya tergoda dan berhasil dilarikan oleh Zeus. Kadmos, saudara laki-laki Eropa pergi mencari Eropa bersama ibunya, Telephassa. Ibunya kemudian meninggal dan dimakamkan oleh Kadmos. Kadmos disuruh mengikuti seekor lembu tertentu, dan dia harus membangun kota Thebes di tempat lembu ini nantinya berhenti. Sebelum itu, lembu tersebut harus dikorbankan terlebih dulu untuk dewi Athena.

Ketika Kadmos mencari air untuk mempersembahkan korban, Kadmos tiba di sebuah kolam suci yang dijaga oleh seekor naga. Naga ini adalah anak laki-laki Ares, dewa perang. Kadmos bertempur dengan naga tersebut dan berhasil membunuhnya. Kemudian Kadmos menebar gigi-gigi naga tersebut, dan muncullah orang-orang Spartoi dari bumi, tanpa ibu. Orang-orang Spartoi ini saling bunuh. Mereka yang masih hidup kemudian membantu Kadmos mendirikan kota Thebes. Kadmos kemudian berdamai dengan Ares, dan mengawini anak perempuannya, Harmonia. Dewa-dewa memberi Harmonia kalung sakti sebagai hadiah. Kalung ini kemudian membawa malapetaka pada setiap pemiliknya. Akhirnya Kadmos dan Harmonia berubah menjadi naga.

Kisah Laios, Chrysippos dan Jokaste. Dalam masa pemerintahan Lykos, Amphion dan Zethos, Laios dibuang dengan

Buku ini tidak diperjualbelikan.

ditemani oleh Pelops. Laios jatuh cinta kepada anak laki-laki Pelops, bernama Chrysippos, yang diajarinya mengendarai kereta. Setelah kembali menduduki takhta di Thebes, Laios mengawini Jokaste, tetapi menghindar berhubungan seks dengannya, karena menurut ramalan anak laki-lakinya akan membunuhnya. Namun, hubungan seksual dengan Jokaste (yang membuahkan Oedipus) akhirnya terjadi juga, ketika Laios bernafsu pada Jokaste setelah dia mabuk dalam suatu pesta keagamaan.

Kisah Oedipus. Raja Laios dan permaisurinya Jokaste memerintah Thebes. Oedipus, anak laki-laki mereka dibuang di sebuah gunung dengan cara menancapkan tumitnya, dan Oedipus dikira sudah mati. Oedipus yang sebenarnya masih hidup diambil anak oleh seorang petani. Dia kemudian bertemu dengan bapaknya -sang raja- di simpang jalan. Mereka berselisih dan Oedipus akhirnya membunuh bapaknya, tanpa diketahuinya. Saudara laki-laki sang ratu, si Kreon, kemudian menggantikan Laios sebagai *regent*. Kota Thebes dikuasai oleh mahluk ajaib, monster, berupa seekor Sphinx[1)] betina. Sang Ratu kemudian mengadakan sayembara. Dia bersedia menikah dengan siapa saja yang dapat mengalahkan sang Sphinx dengan cara menjawab teka-tekinya.

Oedipus berhasil menjawab teka-teki Sphinx. Sphinx ini kemudian bunuh diri. Oedipus, anak laki-laki sang raja, kemudian mengambil seluruh peran ayahnya yang telah meninggal. Oedipus mengawini Jokaste, ibunya. Ketika mengetahui bahwa Oedipus adalah anaknya, Jokaste kemudian bunuh diri, sedang Oedipus si anak dan sekaligus juga suaminya kemudian membutakan dirinya sendiri, dan Oedipus akhirnya menjadi seorang peramal (mendapat kemampuan supernatural untuk melakukan itu).

Kisah Antigone, Eteokles dan Polyneikes. Oedipus mempunyai dua orang anak laki-laki, Eteokles dan Polyneikes, yang juga merupakan saudara laki-lakinya (*half brothers*), karena dua

Buku ini tidak diperjualbelikan.

1) *Sphinx* adalah seekor mahluk berbadan singa dengan kepala manusia.

anak ini adalah hasil perkawinannya dengan Jokaste. Setelah Oedipus membutakan dirinya sendiri, dan menyepi, Eteokles dan Polyneikes diinginkan menduduki takhta secara bergantian. Eteokles menjadi raja terlebih dahulu, namun kemudian dia menolak untuk turun takhta. Polyneikes kemudian dibuang dan memimpin angkatan bersenjata dari Argos untuk melawan Thebes, namun usaha ini akhirnya gagal. Eteokles dan Polyneikes kemudian saling membunuh.

Antigone, yang tidak bersedia menaati perintah Kreon untuk tidak mengubur Polykeines, menyelenggarakan upacara penguburan untuk Polyneikes. Sebagai hukumannya Antigone dikurung hidup-hidup di sebuah makam. Di situ dia akhirnya bunuh diri. Di kemudian hari anak-anak para tokoh yang telah meninggal tersebut melakukan ekspedisi melawan Thebes dan menang.

Dalam menganalisis kisah Oedipus di atas Lévi-Strauss beranggapan bahwa setiap mitos dapat dipenggal menjadi segmen-segmen atau peristiwa-peristiwa, dan setiap orang yang mengetahui mitos tersebut sependapat mengenai segmen atau peristiwa-peristiwa ini. Setiap segmen harus memperlihatkan relasi-relasi antarindividu yang merupakan tokoh-tokoh dalam peristiwa tersebut, atau menunjuk pada status-status dari individu-individu di situ. Segmen inilah yang disebut *mytheme* (miteme). Jadi, sewaktu menganalisis perhatian harus diarahkan pada miteme, pada relasi-relasi dan status-status tersebut. Sementara itu, tokoh-tokohnya bisa saja mengalami pergantian.

Dari beberapa episode dalam kisah Oedipus di atas Lévi-Strauss menemukan sejumlah miteme. Miteme-miteme itu antara lain adalah: (1) Kadmos mencari Eropa, saudara perempuannya, yang dilarikan oleh Zeus; (2) Kadmos membunuh naga; (3) Orang-orang Spartoi yang muncul dari bumi, (sebagai hasil Kadmos menabur gigi-gigi naga) dan saling membunuh; (4) Oedipus membunuh ayahnya, Laios; (5) Oedipus membunuh Sphinx (sebenarnya Sphinx bunuh diri, karena Oedipus

Buku ini tidak diperjualbelikan.

berhasil menjawab teka-tekinya); (6) Oedipus mengawini Jokaste, ibunya sendiri; (7) Eteokles membunuh Polyneikes, saudara laki-lakinya; (8) Antigone mengubur Polyneikes, saudara laki-lakinya, meskipun dilarang.

Selain itu, Lévi-Strauss secara khusus juga memperhatikan tiga tokoh dengan nama-nama yang khas, yaitu: (9) Labdakos, ayah Laios. Labdakos berarti 'lumpuh'; (10) Laios, ayah Oedipus. Laios artinya 'pincang'; dan (11) Oedipus. Oedipus berarti 'kaki bengkak'. Lévi-Strauss mengakui bahwa peristiwa-peristiwa dan nama-nama ini dipilihnya secara arbitrair, semena-mena. Meskipun demikian dia yakin bahwa kalau saja berbagai peristiwa lain yang ada dalam kisah Oedipus dimasukkan, hasilnya juga tidak akan jauh berbeda. Kisah-kisah tersebut hanya akan merupakan variasi dari ceritera yang telah ada, dan ini tampaknya memang betul, sebagaimana juga telah ditunjukkan oleh Leach (1974).

Kalau kita ambil tokoh Oedipus misalnya, tugas Oedipus adalah membunuh Sphinx, dan ini dillakukan dengan cara menjawab teka-teki yang dikemukakan oleh Sphinx. Jawab atas teka-teki tersebut adalah "anak yang tumbuh menjadi orang dewasa, dan akhirnya menjadi orang tua". Sphinx kemudian bunuh diri, dan Oedipus (si anak yang tumbuh menjadi orang dewasa), kemudian (tanpa setahunya sendiri) mengawini Jokaste, ibunya. Ketika Oedipus mengetahui jawab atas teka-teki tersebut, bahwa Jokaste adalah ibunya, Jokaste bunuh diri dan Oedipus mencukil matanya sendiri dan menjadi orang tua (tidak bisa melihat, dan harus berjalan dengan menggunakan tongkat seperti orang tua). Di sini nasib Jokaste mirip dengan nasib Sphinx, sedang nasib Oedipus mirip jawabannya atas teka-teki yang diajukan oleh Sphinx. Demikian juga kalau kita ikuti kisah si Antigone. Setelah dia mengubur saudara laki-lakinya, walaupun telah dilarang oleh Kreon (paman dari pihak ibu), dia sendiri kemudian dikubur hidup-hidup oleh Kreon, dan dia bunuh diri. Tindakannya ini diikuti oleh saudara sepupunya, Haimon dan ibu Haimon,

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Eurydike. Kisah-kisah seperti itu akan muncul kembali berkali-kali, jika kita telusuri terus mitos-mitos tersebut.

Miteme-miteme yang telah ditemukan dalam kisah Oedipus di atas kemudian disusun oleh Lévi-Strauss secara sintagmatis dan paradigmatis, seperti terlihat pada tabel di halaman berikut. Strategi ini dengan jelas memperlihatkan pengaruh pandangan de Saussure tentang relasi sintagmatis dan paradigmatis dalam bahasa, tentang makna tanda yang ditentukan oleh relasinya dengan tanda-tanda yang lain, serta pengaruh pandangan linguistik struktural bahwa inti dari fenomena pada dasarnya adalah relasi-relasi, sehingga relasi-relasi inilah yang harus mendapat perhatian utama dalam analisis. Tabel tersebut juga mengingatkan kita pada partitur musik orkestra serta proses penyampaian informasi dari satu pihak ke pihak yang lain, sebagaimana telah dipaparkan di depan.

Apa tafsir Lévi-Strauss atas susunan miteme-miteme secara sintagmatis paradigmatis tersebut? Lévi-Strauss mengatakan bahwa kolom satu menunjukkan suatu "ritual of offence of the nature of incest" atau sebuah "overvaluation of kinship". Hal ini berlawanan dengan pesan pada kolom II. Di sini *offence* yang muncul berupa "the nature of fratricide/patricide" atau merupakan suatu "undervaluation of kinship". Kolom III merupakan kolom yang menunjukkan dikalahkannya mahluk monster oleh manusia, sedang kolom IV menunjukkan manusia-manusia yang sedikit banyak juga aneh, atau yang tidak sepenuhnya 'normal' (1963 : 214-216).

Lévi-Strauss kemudian berusaha mendukung interpretasi yang dikemukakannya dengan melakukan generalisasi komparatif berskala besar sebagaimana yang dikerjakan oleh ahli-ahli antropologi dari abad 19, seperti James G.Frazer. Cara semacam inilah yang kemudian membuat ahli-ahli antropologi pada umumnya meragukan kebenaran interpretasi atau kesimpulan yang ditarik oleh Lévi-Strauss (Leach, 1974), serta membuat kita -pembaca di Indonesia- (mungkin) juga sangat sulit menerima pendapat

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Tabel 1.

Kolom I	Kolom II	Kolom III	Kolom IV
Kadmos mencari saudara perempuannya, Eropa, yang dilarikan oleh Zeus			
		Kadmos membunuh naga	
	Orang Spartoi saling bunuh		
			Labdakos, ayah Laios = Lumpuh?
	Oedipus membunuh ayahnya		Laois, ayah Oedipus = Picang?
		Oedipus membunuh Sphinx	Oediopus = Kaki Bengkak ?
Oedipus me-ngawini Jocaste, ibunya sendiri			
	Eteocles membunuh saudara laki-lakinya		
Antigone mengubur saudara laki-lakinya, Polynices, meskipun dilarang			

Sumber: Lévi-Strauss, 1963: 214-216

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Lévi-Strauss, karena kita lebih asing lagi terhadap berbagai fakta yang dikemukakan oleh Lévi-Strauss. Misalnya saja, Lévi-Strauss mengatakan bahwa

> *"In mythology it is a universal characteristic of men born from the Earth that at the moment they emerge from the depth they either cannot walk or they walk clumsily. This is the case of chthonian beings in the mythology of the Pueblo ...(and of) ...the Kwakiutl"* (Lévi-Strauss, 1963:215).

Fakta inilah yang menurut Lévi-Strauss dapat menjelaskan kekhasan nama tokoh-tokoh yang ada pada kolom IV.

Mungkin kita akan bertanya atau memprotes strategi penalaran seperti ini. Apa dasarnya sehingga kita boleh menjelaskan nama-nama yang ada dalam mitologi Yunani dengan menggunakan kisah-kisah yang berasal dari kalangan orang Indian Pueblo di daerah pedalaman Amerika Utara dan orang Indian Kwakiutl di daerah pantai Barat Kanada? Begitulah memang cara Lévi-Strauss. Cara seperti ini didasarkan pada pandangan bahwa sebuah mitos sebenarnya tidak mempunyai makna tertentu, kecuali ketika dia ditempatkan dalam hubungan dengan mitos-mitos yang lain, yang tidak harus berasal dari kebudayaan yang sama. Dengan kata lain, dalam membahas mitos-mitos Lévi-Strauss sebenarnya berbicara tentang Mitos, mitos dengan M besar. Logika mitos yang ingin diungkapkannya adalah logika Mitos, yang mencerminkan cara kerja Nalar Manusia.

Kembali pada interpretasi Lévi-Strauss atas kisah Oedipus di atas, mahluk-mahluk yang ada pada kolom III adalah mahluk setengah manusia, setengah binatang. Sphinx adalah mahluk berkepala manusia dengan tubuh seekor singa. Keanehan yang ada pada Sphinx juga ada pada naga. Naga memang binatang aneh, karena tubuhnya seperti ular, tetapi mempunyai kaki, sedang kepalanya tidak seperti kepala ular sama sekali. Jadi naga adalah mahluk setengah binatang. Mengapa dikatakan setengah manusia? Karena ketika gigi-gigi naga ini ditaburkan di atas tanah

Buku ini tidak diperjualbelikan.

oleh Kadmos, gigi-gigi tersebut kemudian tumbuh menjadi orang-orang Spartoi. Jadi ada unsur manusia dalam gigi naga. Selain itu, peristiwa ini juga mengingatkan kita pada penciptaan manusia menurut mitologi Islam dan Nasrani bahwa manusia berasal dari tanah, sebagaimana dinyatakan dalam kitab Injil dan Al-Qur'an. Orang-orang Spartoi muncul dari tanah tanpa bantuan manusia, seperti juga kisah Adam yang berasal dari tanah hadir di muka bumi tanpa bantuan manusia.

Ini berbeda dengan kisah Oedipus. Oedipus muncul lewat kelahiran manusia biasa, tetapi dia kemudian ditancapkan di tanah. Ini membuat kakinya bengkak. Episode ini menyiratkan bahwa meskipun Oedipus lahir dari seorang wanita, namun dia tidak sepenuhnya terpisah, terlepas, dari tanah. Oleh karena itu, Lévi-Strauss menafsirkan miteme-miteme dalam kolom III, yaitu miteme tentang penaklukan mahluk aneh oleh manusia, sebagai bentuk "denial of the autochthonous origin of man", atau pengingkaran terhadap fakta bahwa manusia berasal dari tanah, sedang miteme pada kolom IV menunjukkan sebaliknya, yaitu "the persistence of the autochthonous origin of man".

Mengapa kolom III dikatakan sebagai pengingkaran atas "autochthonous origin of man"? Dalam agama Yunani kuno ada pandangan bahwa manusia adalah *autochthonous*. Manusia pertama adalah mahluk setengah ular, yang tumbuh (muncul) dari dalam tanah, seperti halnya tanaman tumbuh dari tanah. Pembunuhan mahluk yang setengah manusia pada kolom III dapat ditafsirkan sebagai 'pengingkaran' atas asal-usul manusia yang dari tanah itu. Jadi, kolom IV adalah kebalikan dari kolorn III, sebagaimana kolom II adalah kebalikan dari kolom I.

Secara implisit Lévi-Strauss berpendapat bahwa manusia pada dasarnya menghadapi satu pertanyaan fundamental, yakni: mana yang benar di antara pandangan mitologis yang mengatakan bahwa manusia berasal dari tanah (yang berarti berasal dari satu mahluk, entah itu Adam atau mahluk yang lain) dengan kenyataan bahwa manusia lahir dari persatuan laki-laki dan perempuan ? Teka-

Buku ini tidak diperjualbelikan.

teki ini tidak mungkin dijawab, dan karena itu perlu diplesetkan sedemikian rupa, sehingga dia dapat dijawab. Oleh karena itu, menurut Lévi-Strauss, teka-teki yang perlu dijawab adalah, "bagaimana memperoleh peralihan yang memuaskan, yang pas, antara pandangan keagamaan atau teori tersebut, dengan kenyataan bahwa manusia berasal dari persatuan antara laki dan perempuan" (1963: 216). Teka-teki ini juga tidak dapat dijawab melalui suatu rumusan yang eksplisit, tegas, dan jelas.

Oleh karena itu, dalam pandangan Lévi-Strauss kisah Oedipus di atas merupakan suatu *logical tool* (perangkat logika) untuk menghubungkan masalah pokoknya -lahir dari satu atau dua-, dengan masalah turunannya, yaitu lahir dari sesuatu yang berbeda atau sesuatu yang sama. Dari sini Lévi-Strauss kemudian menyimpulkan,

> *"..By a correlation of this type 'the overrating blood relations' is to 'the underrating blood relations' as 'the attempt to escape autochtony' is to 'the impossibility to secceed in it'. Although experience contradicts theory, social life validates cosmology by its similarity of structure. Hence cosmology is true" (1963: 216).*

Mengapa Lévi-Strauss hanya menerapkan cara analisis struktural di atas pada sebagian mitos Yunani saja, dan tidak menerapkannya pada mitos-mitos Yunani secara keseluruhan? Sehingga muncul kritik bahwa analisis struktural Lévi-Strauss sebenarnya hanya cocok untuk menganalisis mitos-mitos dari Amerika Selatan yang pendek dan sederhana saja? Padahal, sebagaimana ditunjukkan oleh Leach (1974: 68-82), mitos-mitos Yunani pun sebenarnya cocok untuk dianalisis secara struktural.

Alasannya, menurut Leach, tampaknya terletak pada kandungan mitos-mitos itu sendiri. Mitos-mitos Yunani kelihatannya hanya sedikit mengandung parameter-parameter tertentu, sedang mitos-mitos Amerika Selatan jauh lebih kaya. Mitos-mitos ini memperlihatkan relasi-relasi antarmanusia dalam kerangka-kerangka yang lebih bervariasi, seperti misalnya: status sosial,

Buku ini tidak diperjualbelikan.

persahabatan dan perselisihan, boleh tidaknya berhubungan seks (*sexual availability*) dan saling ketergantungan. Relasi-relasi ini ditampilkan dalam mitos secara langsung maupun tersirat dalam rupa: (1) relasi-relasi antarmanusia, binatang, burung, reptil, serangga, dan mahluk-mahluk supernatural yang beraneka ragam; (2) relasi-relasi antara kategori-kategori makanan dan cara menyiapkan makanan, serta digunakan atau tidak-digunakannya api; (3) relasi antara kategori-kategori suara dan kesenyapan, yang dihasilkan baik secara alami,- seperti teriakan binatang-, ataupun secara artifisial, yaitu melalui alat-alat musik tertentu; (4) relasi-relasi antara kategori-kategori bau dan rasa, enak dan tidak enak, manis dan pahit, dan sebagainya; (5) relasi-relasi antara jenis/tipe pakaian atau penutup tubuh manusia, ketertutupan, ketelanjangan manusia, dan relasi antara binatang-binatang dan tetumbuhan yang bahannya digunakan untuk penutup tubuh; (6) relasi-relasi antara fungsi-fungsi tubuh, seperti misalnya: makan, buang air besar, kencing, muntah, sanggama, kelahiran dan menstruasi; (7) relasi-relasi antara kategori-kategori lanskap, perubahan musim dan cuaca, pergantian waktu, benda-benda langit, dan sebagainya, atau kombinasi-kombinasi dari kerangka-kerangka acuan tersebut. Dengan kandungan yang semacam itu Lévi-Strauss tampaknya merasa bahwa dengan menganalisis secara struktural mitos-mitos yang seperti itu dia akan lebih mampu memperlihatkan bahwa berbagai bentuk simbolisasi yang ada dalam mitos-mitos tersebut memang mengalami transformasi-transformasi dan transformasi ini mengikuti aturan-aturan logika tertentu (*logical rules*) secara ketat (Leach, 1974).

Sebagian pembaca mungkin masih merasa kurang sreg atau kurang puas dengan analisis struktural yang pendek di atas, karena selain data etnografis yang digunakan untuk mendukung interpretasi masih sangat kurang, tafsir Lévi-Strauss rasanya juga masih terasa agak dipaksakan. Mungkin analisis Lévi-Strauss atas sebuah dongeng dari kalangan orang Indian Tsimshian di pantai Barat Utara Kanada berikut ini akan dapat

Buku ini tidak diperjualbelikan.

membuat kita lebih yakin akan kemampuan pisau analisis struktural ketika digunakan untuk membedah dan menafsirkan dongeng-dongeng dari masyarakat-masyarakat yang informasi etnografisnya sudah lumayan lengkap.

2. LÉVI -STRAUSS DAN KISAH SI ASDIWAL

Berikut adalah dongeng tentang seorang Indian bernama Asdiwal, yang diringkas oleh Lévi-Strauss dari buku F.Boas dan G.Hunt, *Tsimshian Texts* (1912). Dongeng ini direkam oleh Boas dan Hunt di Port Simpson dalam dialek Tsimshian. Boas menerbitkan versi asli dongeng ini dan terjemahannya. Teks yang ada di sini adalah terjemahan saya atas teks yang ada dalam buku Lévi-Strauss *Structural Anthropology II* (pp.149-152).

a. Kisah Si Asdiwal

Suatu kali bencana kelaparan (*famine*) melanda lembah Skeena. Saat itu sedang musim dingin. Sungai-sungai membeku. Seorang ibu dan anak perempuannya yang tinggal terpisah, dan suami-suami mereka telah mati kelaparan, ingat kembali saat-saat penuh bahagia ketika mereka berdua masih tinggal bersama dan tidak kekurangan makanan. Mereka kini bebas, karena suami-suami mereka telah tiada. Mereka memutuskan untuk bertemu, dan pada saat yang bersamaan mereka berangkat. Oleh karena si ibu tinggal di hilir dan si anak perempuan di hulu sungai, maka si ibu pergi ke Timur dan si anak ke Barat. Keduanya mengambil jalan melalui sungai Skeena yang membeku, dan bertemu di pertengahan jalan (antara hulu dan hilir).

Sambil menangis karena sedih dan lapar, dua wanita ini kemudian berhenti dan tinggal di tepi sungai, di kaki sebuah pohon. Tidak jauh dari situ, mereka menemukan buah berry yang membusuk, yang kemudian mereka bagi dan makan bersama.

Malam harinya, seorang laki-laki tak dikenal mengunjungi si janda muda. Ternyata laki-laki ini bernama Hatsenas, sebuah istilah yang dalam bahasa Tsimshian berarti “burung

Buku ini tidak diperjualbelikan.

pertanda baik"[2]. Berkat kehadiran laki-laki ini, dua wanita tersebut mulai bisa memperoleh makanan secara teratur. Si janda muda kemudian menjadi isteri laki-laki pelindung yang misterius tersebut, dan melahirkan seorang anak laki-laki yang diberi nama Asdiwal[3]. Ayahnya mempercepat pertumbuhan si Asdiwal secara ajaib dan memberinya berbagai macam benda sakti: sebuah busur dan panah untuk berburu, yang tidak akan pernah meleset dari binatang buruannya; sebuah tempat anak panah, sebuah tombak, sebuah keranjang, sepatu salju, jas hujan dari kulit kayu, dan sebuah topi, yang semuanya ini akan memungkinkan si Asdiwal mengatasi segala macam rintangan, membuatnya tidak terlihat, dan mampu mendapatkan makanan yang berlimpah-limpah, tak akan pernah habis. Hatsenas kemudian menghilang, dan wanita yang lebih tua (ibu mertua Hatsenas, nenek si Asdiwal) meninggal. Bersama dengan ibunya, Asdiwal kemudian pergi ke Barat, dan menetap di desa asal si ibu, desa Gitsalasert, di lembah Skeena.

Suatu hari seekor beruang putih betina masuk ke lembah. Asdiwal memburunya. Berkat alat-alat saktinya Asdiwal hampir dapat menangkap beruang tersebut. Akan tetapi sebelum tertangkap beruang ini berhasil memanjat sebuah tangga yang tegak. Asdiwal mengikutinya terus sampai langit, di mana dia melihat padang rumput (*prairie*) yang sangat luas, penuh dengan semua jenis bunga. Pemburuan beruang ini membawa Asdiwal ke rumah ayah si Beruang, yakni Matahari. Di situ si beruang kemudian memperlihat-kan dirinya yang asli, yaitu seorang gadis cantik bernama Bintang Malam. Perkawinanpun berlangsung. Sebelumnya Matahari menguji lebih dulu kemampuan Asdiwal. Calon-calon sebelumnya telah gagal

[2] Artinya, apabila seseorang bertemu dengan burung ini hal itu dianggap sebagai pertanda nasib baiknya. Burung ini mirip burung robin (*Turdus migratorius*). Menurut Boas, burung ini berbunyi "hoo, hoo". Nama burung ini berarti "keberuntungan". Burung ini dianggap sebagai utusan dari langit (Lévi-Strauss, 1976 : 194)

[3] Dalam teks-teks Boas yang lain, nama Asdiwal ini adalah Asiwa (Boas, 1895a), Asihwil (Boas, 1902).

Buku ini tidak diperjualbelikan.

melewati ujian ini (di antaranya adalah: berburu kambing liar di gunung-gunung yang sedang terlanda gempa; mengambil air dari sebuah gua yang sangat sempit; mengumpulkan kayu dari sebuah pohon yang akan meremukkan siapapun yang berusaha menebangnya; dan dibakar beberapa lama ("a period of fiery furnace"). Asdiwal berhasil melewati semua ujian ini, berkat bantuan benda-benda sakti dari ayahnya serta bantuan ayahnya pada saat yang tepat. Kagum atas kemampuan calon menantunya, Matahari kemudian menerima Asdiwal.

Walaupun demikian, Asdiwal merindukan ibunya kembali. Matahari mengijinkannya untuk turun kembali ke bumi bersama isterinya, dan membekali mereka dengan empat keranjang penuh makanan yang tidak akan habis. Kedatangan mereka dengan makanan yang berlimpah disambut dengan sukacita oleh penduduk desa yang tengah kelaparan.

Walaupun telah diperingatkan berkali-kali oleh isterinya, ternyata Asdiwal kemudian selingkuh dengan wanita dari desanya. Si Bintang Malam yang tersinggung, kemudian pergi diikuti oleh suaminya yang menangis sedih. Di tengah perjalanan ke langit, Asdiwal jatuh karena pandangan dari isterinya, yang kemudian menghilang. Asdiwal mati. Akan tetapi, kematiannya kemudian disesali, dan Asdiwal dihidupkan kembali oleh mertuanya, si Matahari.

Untuk sementara, semuanya berjalan kembali dengan baik. Kemudian, Asdiwal merindukan lagi kehidupan di bumi. Isterinya bersedia untuk menemaninya sampai di bumi, dan di situ mereka akan berpisah. Sampai di desanya, Asdiwal menemukan bahwa ibunya telah meninggal. Oleh karena tidak ada lagi sesuatu yang mengikatnya di desa, Asdiwal pergi lagi. Dia pergi ke hilir.

Ketika tiba di sebuah desa Tsimshian, bernama Ginaxangioget, dia melarikan anak perempuan kepala suku di situ dan mengawininya[4)]. Perkawinan Asdiwal berbahagia. Suatu

[4)] Gadis ini adalah orang Firs.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

hari Asdiwal mengikuti empat ipar laki-lakinya pergi berburu kambing liar. Berkat benda-benda sakti milik Asdiwal, perburuan ini sangat berhasil. Ketika musim semi datang, seluruh keluarga pindah. Pertama-tama mereka tinggal di Metlakatla. Kemudian naik perahu menuju sungai Nass, pergi ke atas menyusuri pantai. Angin haluan memaksa mereka berhenti, dan mereka tinggal sebentar di Ksemaksen. Di sini terjadi perselisihan antara Asdiwal dengan saudara-saudara iparnya mengenai siapa yang lebih berjasa atau lebih hebat, pemburu-gunung atau pemburu-laut.

Pertandingan kemudian terjadi antara Asdiwal dengan saudara-saudara iparnya. Asdiwal[5] pulang dari gunung dengan membawa empat ekor beruang yang telah dibunuhnya, sedang saudara-saudara iparnya pulang dari laut dengan tangan hampa. Oleh karena merasa terhina dan marah, saudara-saudara ipar Asdiwal ini kemudian mengambil kembali saudara perempuan mereka (isteri Asdiwal), dan meninggalkan Asdiwal.

Asdiwal kemudian diambil oleh orang-orang yang tak dikenalnya dari desa Gitxatla[6], yang juga tengah pergi menuju sungai Nass untuk menangkap *candlefish,* ikan lilin. Seperti kejadian sebelumnya, mereka ini juga terdiri dari empat laki-laki bersaudara dengan seorang saudara perempuan mereka, yang oleh Asdiwal segera dinikahi. Tidak lama kemudian mereka sampai di sungai Nass. Di situ mereka menjual banyak daging segar dan ikan salmon ke pada orang Tsimshian, yang telah tinggal lebih dulu di situ, dan tengah mengalami kelaparan.

Oleh karena hasil tangkapan pada musim tersebut bagus, semua orang kemudian kembali ke tempat asal masing-masing: orang Tsimshian kembali ke ibukota mereka, Metkatla, dan orang Gitxatla kembali ke kota mereka, Laxalan. Di sini Asdiwal -yang ketika itu

[5] Di sini Asdiwal adalah 'pemburu-gunung', karena dia biasa berburu kambing liar di gunung.

[6] Mereka ini adalah penduduk pulau Porcher dan Dolphin, yang disebut juga orang Selat.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

sudah menjadi kaya dan terkenal-, mendapat seorang anak laki-laki. Pada suatu hari di musim dingin, Asdiwal mengatakan pada saudara-saudara iparnya, bahwa dia dapat berburu singa laut lebih baik daripada mereka. Mereka kemudian pergi ke laut bersama.

Berkat bantuan benda-benda saktinya, Asdiwal secara ajaib berhasil sekali dalam perburuannya di sebuah gugusan karang. Namun dia ditinggalkan begitu saja oleh saudara-saudara iparnya yang marah, tanpa makanan dan api untuk memasak sama sekali. Badai mulai datang dan gelombang laut datang menyapu karang. Dengan bantuan ayahnya yang datang pada saat yang tepat untuk menyelamatkannya, Asdiwal berubah menjadi seekor burung yang dapat terbang di atas gelombang-gelombang lautan. Benda-benda saktinya dapat digunakan sebagai tempat bertengger. Setelah dua hari dua malam badai reda kembali. Asdiwal jatuh tertidur karena kelelahan. Seekor tikus membangunkannya dan membawanya ke rumah singa-singa laut yang telah dilukai oleh Asdiwal, di dalam tanah. Singa-singa laut ini mengira bahwa mereka telah menjadi korban penyakit menular. Panah-panah Asdiwal yang mengenai mereka rupanya tidak dapat mereka lihat. Asdiwal mencabut kembali panah-panahnya dan mengobati mereka. Sebagai gantinya Asdiwal meminta jaminan keselamatan untuk kepulangannya. Malangnya, perahu-perahu milik singa laut ini, yang terbuat dari perut-perut mereka sendiri, tidak dapat digunakan karena rusak oleh panah-panah Asdiwal. Raja singa laut kemudian meminjamkan sendiri perutnya ke pada Asdiwal untuk digunakan sebagai kano, dan menyuruhnya mengembalikan secepatnya.

Ketika tiba di pantai, Asdiwal menemukan isteri dan anak laki-lakinya. Berkat bantuan isteri yang baik ini (tetapi bukan saudara perempuan yang baik, karena dia menyelenggarakan rituil yang membuat berhasilnya perburuan Asdiwal, dan membuat Asdiwal dapat mengalahkan saudara laki-laki mereka), Asdiwal berhasil membuat ikan-ikan paus pembunuh dari kayu, dan menghidupkannya. Ikan-ikan ini kemudian merusak perahu-perahu milik saudara ipar Asdiwal dengan sirip-sirip mereka,

Buku ini tidak diperjualbelikan.

yang mengakibatkan tenggelamnya perahu-perahu tersebut dan matinya saudara-saudara ipar Asdiwal yang jahat.

Namun, lagi-lagi Asdiwal merasakan kerinduan yang kuat untuk melihat kembali tempat-tempat dia pernah melewatkan masa kecilnya. Ditinggalkannya isterinya, dan Asdiwal kembali ke lembah Skeena. Dia menetap di kota Ginadaos. Anaknya kemudian datang menyusulnya. Kepada anaknya Asdiwal memberikan busur dan panah saktinya. Sebagai ganti Asdiwal mendapat seekor anjing dari anaknya.

Ketika musim dingin tiba, Asdiwal pergi ke gunung untuk berburu, tetapi dia lupa membawa sepatu saljunya. Oleh karena tersesat dan tidak dapat naik atau turun gunung, kecuali dengan menggunakan sepatu tersebut, akhirnya Asdiwal, tombak dan anjingnya berubah menjadi batu. Mereka masih dapat ditemukan dalam bentuk tersebut di puncak gunung yang besar, di dekat danau Ginadaos (Boas and Hunt, 1912: 71-146, via Lévi-Strauss, 1973: 149-152).

Sebuah dongeng yang cukup mengasyikkan dan kadang-kadang mengingatkan kita di Indonesia pada beberapa ceritera rakyat yang berakhir dengan cara yang agak sama, yakni berubahnya tokoh ceritera menjadi batu, seperti misalnya ceritera si Malin Kundang dan Roro Jonggrang. Bagaimana Lévi-Strauss menganalisis dan menafsirkan kisah si Asdiwal tersebut? Mari kita lihat.

Dalam analisis ini, bagian-bagian yang kecil dari ceritera -yang mungkin tampak sepele-, tidak dapat diabaikan, karena seringkali bagian-bagian tersebut punya arti penting dalam proses memahami dan menafsirkan kembali ceritera di atas. Pertama-tama, Lévi-Strauss melihat bahwa dalam dongeng tadi terdapat beberapa tataran (*order*) fakta, yakni: (1) peta fisik dan politik negeri Tsimshian, karena di situ disebutkan nama tempat-tempat dan kota-kota yang memang ada; (2) kehidupan ekonomi atau matapencaharian orang-orang Tsimshian, yang menentukan pola migrasi-migrasi besar musiman mereka di antara lembah Skeena dan sungai Nass, serta merupakan konteks dari berbagai peristiwa yang dialami oleh Asdiwal; (3)

Buku ini tidak diperjualbelikan.

organisasi-organisasi sosial dan keluarga, karena di situ terdapat kisah tentang perkawinan, perceraian, status janda, hubungan antara seseorang dengan ipar-iparnya, dan peristiwa-peristiwa yang berkaitan dengan hal-hal tersebut, seperti perburuan, persaingan, dan tolong-menolong; dan (4) kosmologi orang Tsimshian, yang tampak pada peristiwa kunjungan Asdiwal ke langit dan ke dunia bawah tanah, yang semuanya merupakan kisah mitologis, bukan pengalaman nyata.

Setahap demi setahap Lévi-Strauss menganalisis tatarantataran ini dan di sini kita harus kagum pada ketelitian Lévi-Strauss memperhatikan detail ceritera dan data etnografis yang dikumpulkannya, yang semuanya ditujukan untuk menyingkap struktur-struktur tertentu dalam ceritera tersebut dan mendukung tafsir yang akan dikemukakannya. Lévi-Strauss mencoba menelusuri peta perjalanan Asdiwal, karena peta geografis sangat terkait dengan perjalanan Asdiwal dari satu tempat ke tempat yang lain. Setelah memperhatikan aspek geografisnya, Lévi-Strauss kemudian memperhatikan aspek ekonomi, seperti misalnya datangnya musim ikan salmon, yang segera diikuti musim pencarian *candlefish* atau ikan lilin[7], serta kepergian Asdiwal ke langit dan aspek-aspek sosiologis dari kisah Asdiwal di atas.

Sebagaimana kita lihat, ceritera tentang tokoh Asdiwal dimulai dari lembah Skeena, ketika dua wanita -ibu dan anak yang sama-sama berstatus janda- meninggalkan desa masing-masing di hilir dan di hulu sungai, untuk bertemu di tengah perjalanan. Setelah si ibu meninggal, si janda muda dan anaknya kembali ke desa asal, di hilir, tempat ayah si janda dulu

[7] Ikan lilin atau *Thaleichfhys Pacificus* ini banyak ditemukan di lautan Pasifik bagian Utara, di pantai Barat benua Amerika. Orang Indian menyebutnya *eulachon*. Mereka menangkap ikan ini untuk dimakan dan diambil minyaknya. Umumnya panjang ikan ini antara 15-18 cm. Ikan ini banyak hidup di lautan, dan merupakan makanan bagi ikan salmon dan anjing laut. Setelah hidup di laut selama 2-3 tahun dan menjadi gemuk serta berlemak, ikan ini pergi ke darat di musim semi dengan menyusuri sungai, untuk menaruh telur mereka di pasir atau kerikil-kerikil. Pada musim inilah orang Indian banyak menangkap ikan ini (Cohen, 1973:536).

Buku ini tidak diperjualbelikan.

tinggal bersama ibunya. Setelah si janda meninggal, si anak (Asdiwal) melanjutkan perjalanan ke hilir, yang berarti ke arah Barat. Dia kemudian menetap di kota Ginaxangioget, tempat dia kemudian menikah.

Ketika Asdiwal berangkat bersama ipar-iparnya untuk mencari ikan di sungai Nass, mereka lebih dulu pergi ke muara sungai Skeena, kemudian pergi ke laut dan berhenti di kota Metlakatla. Setelah melakukan perjalanan dari Timur ke Barat, Asdiwal menemani ipar-iparnya pergi menuju sungai Nass. Ini berarti mereka berada di jalur Utara-Selatan. Kemudian ke arah yang berlawanan, yang berarti ke Selatan. Dari sini Asdiwal kemudian kembali ke Skeena. Kali ini dari Barat ke Timur. Jadi, pada tataran geografis perjalanan Asdiwal adalah dari Timur ke Barat, kemudian kembali dari Barat ke Timur. Perjalanan kembali ini diselingi dengan perjalanan ke Utara dan kemudian ke Selatan, yang seiring dengan migrasi musiman orang Tsimshian ke sungai Nass untuk mencari *candlefish* di musim semi, dan kembali lagi ke Skeena untuk mencari ikan salmon di musim panas.

Kemudian Lévi-Strauss mengalihkan perhatiannya pada aspek ekonomi dalam kisah di atas. Ceritera diawali dengan kisah tentang kelaparan, yang memang biasa dialami oleh orang Indian Tsimshian pada setiap pertengahan bulan Desember hingga pertengahan bulan Januari, sebelum datangnya musim salmon yang tiba sebelum musim ikan lilin. Setelah kepergiannya ke langit, Asdiwal ikut dalam migrasi menuju ke sungai Nass untuk mencari ikan lilin, dan kemudian kembali lagi ke Skeena untuk mencari ikan salmon. Variasi musiman ini sejajar dengan oposisi yang lain, yakni pemburu di Darat (yang diwakili oleh Asdiwal, yang lahir di hulu, di daerah pedalaman), dan pemburu di Laut (yang diwakili oleh orang Firs, yang tinggal di hilir, dan juga oleh penduduk pulau Porcher dan Dolphin), yang kita temukan pada episode setelah perceraian Asdiwal dengan isteri yang pertama.

Pada tataran sosiologisnya, Lévi-Strauss lebih mampu lagi mengemukakan detil-detil masyarakat Tsimshian yang akan

Buku ini tidak diperjualbelikan.

sangat menentukan arah kesimpulan yang diambil. Di mata Lévi-Strauss mitos Asdiwal ini bukanlah representasi atau perwujudan dari realitas, tetapi *counterpoint*nya atau lawannya. Kadang-kadang kenyataan tersebut bertemu dengan mitos, kadang-kadang pula keduanya berpisah. Bagian awal kisah Asdiwal sangat menentukan kondisi sosiologisnya. Di situ seorang ibu dan anak perempuannya telah berpisah karena setelah menikah si anak tinggal bersama suaminya (*patrilocal*), di hulu sungai. Sebelumnya si ibu juga tinggal bersama suaminya, di hilir sungai. Di sini terlihat, bahwa masyarakat Indian Tsimshian yang memiliki sistem filiasi matrilineal (keanggotaan pada sebuah kelompok kekerabatan berdasarkan garis wanita/ibu), ternyata mempunyai pola tempat tinggal setelah menikah patrilokal. Ini berarti anak-anak mereka akan dibesarkan di rumah si ayah, walaupun mereka termasuk dalam klen atau kelompok kekerabatan si ibu.

Dalam dongeng Asdiwal pola tempat tinggal patrilokal ini ditekan oleh bencana kelaparan, yang membebaskan dua wanita (ibu dan anak) dari kewajiban-kewajiban sosial mereka akibat patrilokalitas tersebut, dan ini memungkinkan mereka -setelah kematian suami mereka- bertemu di tengah. Bertempat-tinggalnya ibu dan anak di kaki sebuah pohon, di tepi sungai yang membeku, yang sama jauhnya dari hulu dan hilir sungai ditafsir-kan oleh Lévi-Strauss sebagai gambaran dari pola bertempat-tinggal matrilineal dalam bentuk yang paling sederhana, karena rumah tangga mereka hanya terdiri dari ibu dan anak.

Pembalikan kenyataan sosial ini menjadi semakin jelas, karena dalam kisah selanjutnya pola bertempat-tinggal bersifat matrilokal, bukan patrilokal. Pada perkawinan Hatsenas dengan si janda muda misalnya, walaupun perkawinan ini merupakan perkawinan antara mahluk ghaib dengan manusia biasa, di situ si suami masih tinggal di tempat si isteri, yang berarti di rumah ibu si isteri juga. Jadi, pola tempat tinggal di sini adalah matrilokal.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Dalam versi yang lain diceriterakan misalnya, bahwa Hatsenas (yang disebut Houx) bilang pada isterinya: "Saudara-saudara laki-lakimu datang mencarimu. Karena itu, aku harus bersembunyi di hutan". Tidak lama setelah itu saudara-saudara laki-laki si isteri datang dan kemudian pergi lagi dengan membawa daging yang diberikan oleh Houx ke pada isteri dan ibu mertuanya. Setelah mereka pergi, Houx muncul kembali. Kepada Houx si isteri dan ibunya mengatakan bahwa saudara-saudara pria dan paman mereka telah meminta mereka agar kembali ke rumah. Houx berkata: "Mari kita berpisah. Kalian boleh pulang ke rumah kalian, dan aku pulang ke rumahku". Keesokan harinya, orang-orang datang mengambil dua wanita tersebut dan anaknya. Mereka dibawa ke Gitxaden. Di situ paman-paman si anak menyelenggarakan sebuah pesta, dan ibunya memberitahu nama si anak, yaitu Asihwil (nama lain dari Asdiwal). Versi Asdiwal yang ini diambil oleh Lévi-Strauss dari buku Boas, *Tsimshian Texts*.

Dalam versi ini si suami tidak hanya tampak sebagai *intruder*, pengganggu -dia dicurigai oleh saudara-saudara ipar laki-lakinya, dan khawatir akan diserang oleh mereka-, tetapi juga pemberi, karena makanan yang diberikan kepada isteri oleh si suami kemudian diberikan kepada saudara laki-laki si isteri. Hal semacam ini berlawanan dengan apa yang ada dalam masyarakat dengan filiasi matrilineal dan pola tempat tinggal patrilokal, seperti masyarakat Tsimshian.

Perkawinan matrilokal yang disertai dengan hubungan antagonistis antara suami dengan kerabat pihak isteri juga tampak pada kisah perkawinan Asdiwal dengan si Bintang Malam. Asdiwal tinggal di rumah mertua yang sangat tidak ramah kepadanya dan memperlakukannya dengan keras, hingga hampir mengakibatkan kematiannya. Perkawinan Asdiwal yang kedua, di negeri orang-orang Fir, juga matrilokal. Hubungan antara Asdiwal dengan para ipar laki-lakinya di situ juga tidak baik. Asdiwal ditinggal pergi, dan para iparnya membujuk isteri Asdiwal (saudara perempuan mereka) untuk ikut bersama

Buku ini tidak diperjualbelikan.

mereka. Demikian pula dengan perkawinan Asdiwal yang ketiga, di negeri orang-orang Selat. Perkawinan ketiga ini mempunyai akhir yang berbeda dengan perkawinan sebelumnya.

Pada perkawinan ke tiga ini, Asdiwal mendapatkan isterinya kembali, yang menolak ikut saudara-saudara laki-lakinya dan terus berkelana mencari Asdiwal. Si isteri kemudian juga membantu Asdiwal untuk melakukan pembalasan terhadap saudara laki-laki si isteri. Di sini akhirnya, menurut Lévi-Strauss, patrilokalitas memperoleh kemenangannya, ketika Asdiwal kemudian meninggalkan isterinya (sebelumnya, isteri-isterinya selalu meninggalkannya) dan kembali ke Skeena, ke tempat kelahirannya, disusul oleh anak laki-lakinya.

Jadi, secara sosiologis kisah Asdiwal dalam pandangan Lévi-Strauss merupakan sebuah kisah yang *diawali* dengan *pertemuan kembali seorang ibu dengan anak perempuannya,* bebas dari kerabat-kerabat perkawinan mereka atau *paternal kin,* dan *diakhiri* dengan ceritera tentang *pertemuan kembali ayah dengan anak laki-lakinya,* bebas dari kerabat-kerabat perkawinan mereka atau *maternal kin.* Bagian awal dan bagian akhir dongeng ini merupakan pasangan oposisi-oposisi. Demikian pula halnya jika diperhatikan tataran kosmologisnya.

Perjalanan supernatural yang pertama membawa Asdiwal ke langit, ke tempat tinggal Matahari. Si Matahari berupaya membunuhnya dan kemudian bersedia menghidupkannya kembali. Perjalanan ini menghasilkan perkawinan yang matrilokal, yang sekaligus juga merupakan pemisahan eksogam yang maksimal (*maximal exogamous separation*) karena perkawinan yang terjadi adalah antara laki-laki yang lahir di bumi dan perempuan dari langit. Perkawinan ini berakhir dengan perceraian, karena perselingkuhan Asdiwal dengan wanita dari desanya sendiri. Episode perselingkuhan ini menurut Lévi-Strauss dapat ditafsirkan sebagai sebuah kecenderungan untuk menikah yang -jika benar-benar terjadi- akan menetralisir matrilokalitas (karena suami dan isteri berasal dari

Buku ini tidak diperjualbelikan.

satu desa) dan memperlihatkan adanya endogami yang juga maksimal (karena perkawinan terjadi antar warga satu desa).

Perjalanan ke dua membawa Asdiwal ke kerajaan Singa Laut di dunia bawah. Perjalanan ini memang tidak menghasilkan perkawinan, namun perjalanan ini menghasilkan suatu pembalikan dari kecenderungan matrilokal pada perkawinan-perkawinan Asdiwal berikutnya, karena perjalanan ini memisahkan isteri ketiga Asdiwal dari saudara-saudara laki-laki mereka, memisahkan Asdiwal sendiri dari isterinya, dan memisahkan anak mereka dari ibunya, dan pada akhirnya hanya menyisakan sebuah relasi, yakni relasi seorang bapak dengan anak laki-lakinya.

Dalam analisis ini terlihat bahwa Lévi-Strauss membedakan empat tataran dalam dongeng, yakni: (1) tataran geografis; (2) tataran *techno-economic; (3)* tataran sosiologis; dan (4) tataran kosmologis. Dua tataran yang pertama terdapat pada penuturan tentang kenyataan empiris yang cukup akurat dan jelas. Tataran yang keempat tidak ada hubungannya sama sekali dengan kenyataan, sedang tataran ketiga berupa jalinan pelukisan pranata-pranata yang nyata dan yang khayali. Masing-masing tataran ini memiliki kodenya sendiri-sendiri dan masing-masing dimanfaatkan sesuai dengan kebutuhan dan menurut kapasitas kode tersebut untuk menyampaikan pesan yang diinginkan. Apa pesan ini? Inilah yang ingin diketahui oleh Lévi-Strauss.

Pertama-tama, kehadiran si ibu dan anak perempuannya yang telah menjanda dalam dongeng di atas memperlihatkan adanya oposisi-oposisi berpasangan yang dapat disusun sebagai berikut.

ibu	-	anak perempuan
tua	-	muda
hilir	-	hulu
barat	-	timur
selatan	-	utara

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Selanjutnya perjalanan Asdiwal menuju ke langit dan perkawinannya dengan si Bintang Malam juga menghasilkan oposisi-oposisi baru. Walaupun oposisi ini semula dapat dijembatani oleh kehadiran ayah Asdiwal, Hatsenas, namun kisah Asdiwal selanjutnya memperlihatkan bahwa Asdiwal tidak berhasil mengatasi oposisi-oposisi yang ada. Asdiwal akhirnya selingkuh dengan wanita bumi, dan Asdiwal terpaksa pulang karena rindu pada kampung halamannya. Oposisi-oposisi yang tak teratasi tersebut antara lain,

rendah	-	tinggi
bumi	-	langit
pria	-	wanita
endogami	-	eksogami

Dalam perjalanannya di bumi dari Barat ke Timur Asdiwal menikah lagi dengan wanita dari pantai dan tinggal secara matrilokal. Dari sini muncul lagi oposisi-oposisi baru.

berburu di gunung	-	berburu di laut
darat	-	air

Oposisi ini juga tak teratasi karena Asdiwal kemudian menuruti kemauannya sendiri, sehingga dia ditinggalkan oleh isteri dan saudara-saudara iparnya laki-laki.

Asdiwal kemudian menikah lagi, kali ini dengan wanita dari kepulauan, dan konflik yang sama terjadi lagi. Oposisi-oposisi yang muncul tetap tidak teratasi, walaupun menurut Lévi-Strauss oposisi-oposisi ini makin lama, makin dekat. Dalam perkawinan ketiga ini konflik terjadi antara Asdiwal dengan saudara-saudara iparnya dalam perburuan mereka di sebuah gugus karang (*reef*) ketika air laut sedang naik. Jadi konflik terjadi di darat dan di air sekaligus. Kalau dalam peristiwa sebelumnya Asdiwal kemudian berpisah dengan saudara-saudara iparnya, di mana yang satu pergi ke darat dengan berjalan kaki, dan yang lain

Buku ini tidak diperjualbelikan.

pergi ke laut dengan naik perahu, kali ini mereka sama-sama berada di perahu. Oleh karena perselisihannya dengan saudara-saudara iparnya, Asdiwal kemudian ditinggalkan di gugus karang, di tengah laut yang bergelombang besar. Di sini dia mencapai titik Barat yang terjauh dalam perjalanan.

Menurut Lévi-Strauss, kegagalan Asdiwal mengatasi oposisi-oposisi yang ada di situ terlihat dari begitu jauhnya Asdiwal terpisah secara spasial dari titik berangkatnya. Di sini terjadi *maximal separation*. Pada tingkat logika Asdiwal juga dianggap Lévi-Strauss gagal mengatasi oposisi yang sebenarnya merupakan *minimal separation*, yakni oposisi antara dia dengan para ipar laki-lakinya. Oposisi-oposisi lainnya tampak dalam bagian akhir kisah Asdiwal yang menceritakan pertemuan Asdiwal dengan tikus dan singa laut.

Dalam dialek Nasi, Asdiwal disebut Asi-hwil, yang berarti penjelajah gunung (*crosser of mountains*). Si Penjelajah Gunung ini terperangkap pada sebuah 'gunung' kecil atau karikatur gunung, karena 'gunung' tersebut sebenarnya hanya gunung karang (*reef*) saja, yang dikelilingi dan hampir tertutup oleh air laut. Asdiwal (yang pemburu binatang-binatang liar dan pembunuh beruang) terpaksa diselamatkan oleh seekor tikus betina, yang kemudian menyuruhnya melakukan perjalanan ke dunia bawah (*subterranean journey*). Ini merupakan oposisi dari perjalanannya ke dunia atas (*celestial journey*) ketika Asdiwal mengejar seekor beruang. Kalau si beruang kemudian menjadi isterinya, si tikus betina, kata Lévi-Strauss, adalah *inverse wife,* karena tikus ini adalah seorang peri bernama Nyonya Wanita-Tikus (*Lady Mouse-Woman*), dan peri ini tidak dapat mempunyai anak.

Selanjutnya, Asdiwal yang semula biasa berburu dan membunuh binatang, kali ini malah mencoba menyembuhkan binatang yang diburunya (singa laut) dan berusaha mendapatkan simpati mereka. Asdiwal yang biasa membawa makanan juga menjadi makanan itu sendiri, karena dia dibawa dalam perut singa laut. Akhirnya, perjalanan Asdiwal ke dunia bawah, yang juga

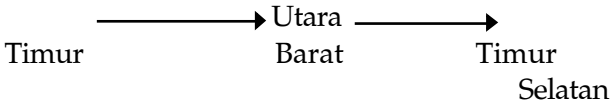
Buku ini tidak diperjualbelikan.

merupakan dunia yang 'terbalik', merupakan awal dari kembalinya Asdiwal, karena setelah itu Asdiwal pergi dari Barat ke Timur, dari Laut ke Darat, dari air asin ke air tawar (sungai Skeena).

Selanjutnya Lévi-Strauss melihat bahwa mitos Asdiwal ini mengandung dua aspek: aspek urutan (*sequences)* dan aspek skemata (*schemata*). Aspek urutan terdapat pada jalannya ceritera secara kronologis, dari satu peristiwa ke peristiwa yang lain, sedang aspek skemata terdapat pada tingkatan yang lain, dimana beberapa skema muncul bersama, saling tumpang-tindih, dan ini mengingatkan Lévi-Strauss pada partitur musik. Urutan dan skemata yang tampil bersama-sama mirip "... a melody composed for several voices in held within bounds by two dimensional constraints, first by its own melodic line, which is horizontal, and secondly by the contrapuntal schemata, which are vertical" (1976:161).

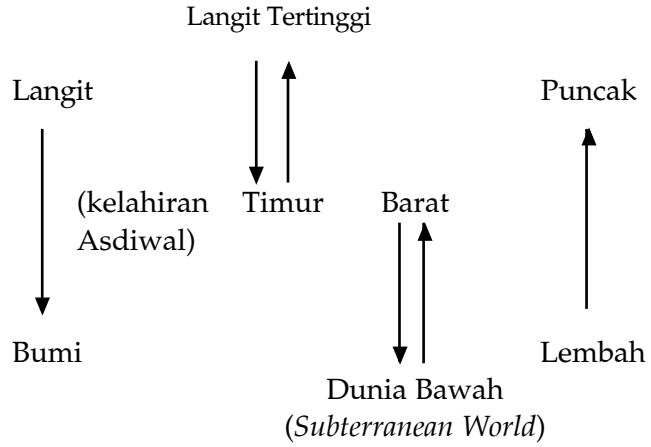
Untuk aspek urutan saya kira sudah cukup jelas, karena ini terdapat pada urutan ceritera dalam mitos itu sendiri. Berbeda halnya dengan aspek skemata. Lévi-Strauss berusaha menunjukkan adanya skemata-skemata ini, dengan membedakan terlebih dulu beberapa tataran skema, mulai dari skema geografis (*geographic schema*), skema kosmologis (*cosmological schema*), skema integrasi (*integration schema*), skema sosiologis (*sociological schema*), skema tekno-ekonomik (*techno-economic schema*), dan akhimya skema integrasi global (*global integration*).

Skema yang pertama, *skema geografis,* terlihat dalam perjalanan Asdiwal dari Timur ke Barat, kemudian kembali lagi ke Timur, setelah bergerak terlebih dulu ke Utara dan ke Selatan, sesuai dengan pergerakan musiman orang-orang Indian Tsimshian. Lévi-Strauss menggambarkan skema geografis demikian.



Buku ini tidak diperjualbelikan.

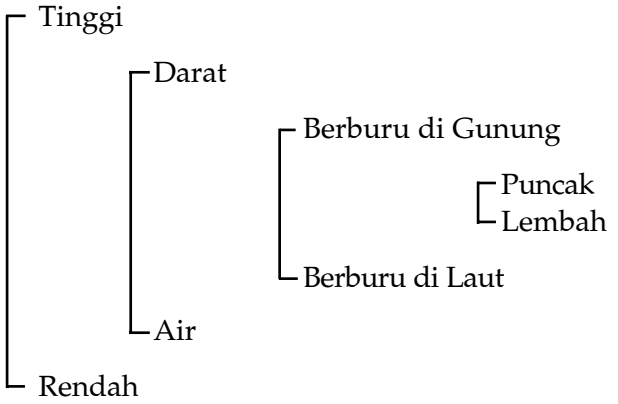
Skema kedua, *skema kosmologis,* tampak pada kunjungan-kunjungan mahluk dari dunia ghaib maupun perjalanan-perjalanan Asdiwal ke dunia ghaib, dunia mahluk bukan manusia, yang memperlihatkan dengan jelas kategori-kategori oposisional atas dan bawah. Di situ ada kunjungan tokoh Hatsenas, yang merupakan burung pertanda baik, kepada seorang janda muda. Hatsenas merupakan mahluk dari dunia atas, dari langit *(atmospheric heavens*). Kemudian ada kunjungan Asdiwal ke dunia atas, langit tertinggi (*highest heavens*), untuk mengejar si Bintang Malam, dan perjalanan Asdiwal ke dunia bawah *(subterranean world*) di bawah bimbingan Nyonya Wanita-Tikus. Lévi-Strauss menggambarkan skema kosmologis yang ada seperti berikut.



Berbagai skemata di atas dapat disatukan dalam sebuah skema ketiga, *skema integrasi,* yang terdiri dari beberapa oposisi berpasangan, yang semuanya tidak dapat diselesaikan oleh tokoh kita, Asdiwal, meskipun jarak oposisi-oposisi berpasangan ini makin lama makin mengecil. Oposisi awal dan akhir adalah tinggi/rendah dan puncak/lembah. Oposisi-oposisi ini bersifat vertikal, jadi termasuk dalam kategori skema kosmologis. Oposisi antara berikutnya adalah air/darat dan perburuan di laut/perburuan di gunung, yang merupakan oposisi-oposisi

Buku ini tidak diperjualbelikan.

horizontal, jadi termasuk dalam kategori skema geografis. Oposisi yang terakhir, yang paling berdekatan satu sama lain, mengingatkan kita pada ciri pokok skema sebelumnya, yakni: vertikal dalam bentuknya, tetapi horizontal dalam isinya. Oposisi-oposisi tersebut dilukiskan oleh Lévi-Strauss sebagai berikut.



Berkenaan dengan *skema sosiologis* Lévi-Strauss mengemukakan sebuah skema yang menarik yang mungkin akan luput dari perhatian mereka yang bukan ahli antropologi. Dalam tafsir sosiologis ini pola tempat tinggal patrilokal dianggap berhasil bertahan. Kisah Asdiwal di atas menurut Lévi-Strauss memperlihatkan pola patrilokal, yang kemudian menjadi matrilokal, dan akhirnya kembali ke patrilokal lagi. Pola matrilokal adalah perkawinan Hatsenas dengan si janda muda. Pola ini menjadi pola yang mematikan dalam episode perkawinan Asdiwal di langit, dan menjadi pola yang tidak menyenangkan dalam perkawinan Asdiwal dengan wanita Fir, sebelum akhirnya melemah dan berbalik menjadi patrilokal, dalam perkawinan Asdiwal dengan wanita Selat.

Skema sosiologis ini juga menyangkut status sosial tokoh-tokohnya, dan dilihat dari perspektif ini skema tersebut merupakan sebuah skema yang tertutup, sebagaimana skema geografisnya, karena di awal ceritera yang muncul adalah seorang ibu dengan

Buku ini tidak diperjualbelikan.

anak perempuannya, di tengah adalah suami, isteri, serta saudara-saudara laki-laki si isteri, dan pada akhir ceritera adalah seorang ayah dengan anak laki-lakinya. Lévi-Strauss menggambarkan skema sosiologis yang dimaksudnya sebagai berikut.

(Ibu, anak perempuan
tanpa suami)

Tempat tinggal patrilokal	Tempat tinggal matrilokal	Tempat tinggal patrilokal
	(Suami, istri, saudara-saudara ipar)	
		(Ayah, anak laki-laki tanpa istri)

Pada *skema tekno-ekonomik*nya, Lévi-Strauss memperhatikan unsur-unsur mitos yang menceriterakan pengalaman para tokoh, kegiatan ekonomi mereka, (yakni berburu dan menangkap ikan), serta hasilnya. Skema ini ditampilkan oleh Lévi-Strauss begini.

Kelaparan → Mencari ikan lilin → Mencari ikan salmon → Perburuan yang sukses

Menurut Lévi-Strauss, berbagai macam skema yang telah ditampilkannya memperlihatkan struktur dari pesan yang ingin disampaikan, dan tugas peneliti di sini adalah mengungkapkan 'makna' pesan tersebut. Namun, sebelum sampai pada tujuan ini, Lévi-Strauss menyodorkan sebuah dongeng lain yang agak mirip, yang merupakan versi lain dari kisah Asdiwal di atas.

Dongeng ini menarik, karena di situ muncul tokoh baru: Waux, anak laki-laki Asdiwal dari perkawinan yang ke dua, dan tampaknya merupakan tiruan dari ayahnya walaupun si anak muncul belakangan. Secara kronologis, apa yang dialami Waux merupakan peristiwa-peristiwa yang melengkapi pengalaman-

Buku ini tidak diperjualbelikan.

pengalaman Asdiwal. Pengalaman-pengalaman Waux terorganisir dalam skemata yang selain bersifat homologous dengan skemata dalam kisah Asdiwal, juga lebih *eksplisit* sifatnya. Di sini Lévi-Strauss melihat adanya persamaan antara mitos dengan musik. Konvergensi antara kisah Asdiwal dengan kisah anaknya, kata Lévi-Strauss, "..is not unlike that which the listener discovers in the final chords of a symphony" (1976: 165).

Adapun kisah tentang si Waux, anak laki-laki Asdiwal, adalah sebagai berikut.

b. Kisah Si Waux

Ketika isteri ke dua Asdiwal (isteri yang lahir di bumi) melahirkan anak laki-laki, si anak diberi nama Waux. Artinya, "sangat ringan" karena anak ini dapat terbang bagaikan percikan api.

Ayah dan anak begitu saling mencintai. Mereka selalu berburu bersama-sama. Oleh karena itu, Waux sangat sedih ketika pamannya memaksanya untuk ikut dengannya, dan meninggalkan ayahnya (Asdiwal) di Ksemaksen. Waux dan ibunya kemudian secara diam-diam berusaha mencari Asdiwal kembali. Mereka baru menyerah setelah yakin bahwa Asdiwal telah dimakan oleh binatang liar.

Mengikuti jejak ayahnya, Waux menjadi seorang pemburu yang hebat. Sebelum ibunya meninggal, ibunya menikahkannya dengan seorang saudara sepupu, dan keduanya hidup berbahagia. Waux tetap berburu di kawasan perburuan ayahnya. Kadang-kadang dia pergi ditemani oleh isterinya, yang memberinya anak kembar.

Anak-anak Waux kemudian ikut berburu ayah mereka, sebagaimana Waux dulu berburu dengan Asdiwal. Suatu hari mereka sampai di sebuah daerah yang belum pernah mereka jelajahi. Anak-anak Waux tergelincir di gunung dan keduanya meninggal. Tahun berikutnya Waux pergi ke tempat tersebut untuk berburu dengan membawa persenjataan sakti warisan ayahnya, tetapi dia lupa membawa tombaknya. Tidak tahu bahwa ada gempa bumi,

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Waux terjebak di gunung dan tidak bisa kembali. Dengan susah payah dia meminta bantuan isterinya. Dia berusaha mengatakan pada isterinya (yang dilihatnya berada di lembah) bahwa dia memerlukan bantuan ritual. Waux berteriak menyuruh isterinya menyajikan lemak pada kekuatan-kekuatan 'halus' (supernatural) untuk meredakan kemarahan mereka, namun isterinya tidak begitu mendengar pesan Waux dan salah memahami perintahnya. Dia bukannya mengulang apa yang dikatakan oleh suaminya, tetapi menanyakan hal yang ingin dikerjakannya. "Kamu menyuruhku makan lemak?", tanyanya. Karena telah putus asa, Waux mengiyakan saja, dan isterinya kemudian makan lemak dan minum air dingin sepuasnya. Setelah puas, dia berbaring di atas sebatang kayu tua. Tubuhnya kemudian hancur berantakan dan berubah menjadi batu api bergaris-garis yang masih banyak ditemukan di tempat tersebut hingga sekarang.

Waux sendiri -karena telah lupa membawa tombaknya yang akan dapat membantunya memecahkan batu dan mencari jalan keluar dari gunung, dan telah kehilangan kesempatan terakhirnya untuk menenangkan kekuatan-kekuatan 'halus' akibat kesalahpahaman yang terjadi antara dia dengan isterinya-, kemudian berubah menjadi batu, seperti halnya anjing dan benda-benda pusakanya. Sampai kini mereka masih di sana (Boas dan Hunt, 1916: 243-245, via Lévi-Strauss, 1976).

Apa tafsir Lévi-Strauss mengenai dongeng ini dalam hubungannya dengan kisah tentang Asdiwal? Kata Lévi-Strauss, kisah tentang Waux, anak Asdiwal, merupakan *a dialectic regression* dari kisah tentang Asdiwal. Mengapa demikian? Pertama, dalam kisah Asdiwal tokoh ceritera mempunyai seorang anak laki-laki, sedang dalam kisah Waux, tokohnya mempunyai anak laki-laki kembar. Dalam mitos-mitos di Amerika, anak kembar merupakan salah satu dari sekian banyak tokoh perantara (*mediator*) yang biasa muncul, meskipun merupakan perantara yang paling lemah. Pasangan kembar merupakan penyatuan dua hal yang berlawanan, namun tetap membiarkan masing-

Buku ini tidak diperjualbelikan.

masing individunya berbeda. Jadi, adanya perubahan pada elemen *perantara* ini, dari seorang anak laki-laki menjadi dua anak kembar, kata Lévi-Strauss, merupakan tanda melemahnya fungsi perantara tersebut. Apalagi anak kembar Waux ini kemudian mati di daerah yang belum mereka kenal, tanpa memainkan peran yang berarti dalam kisah mereka.

Kedua, kisah tentang Waux berakhir dengan berubahnya Waux menjadi batu, seperti Asdiwal, walaupun karena sebab yang berbeda. Asdiwal menjadi batu karena dia lupa membawa sepatu saljunya, yang akan dapat membantunya menaiki dan menuruni tebing yang sangat curam, sedang Waux lupa membawa tombaknya, yang akan dapat membantunya memecah dinding batu gunung. Sebagai alat, tombak merupakan alat yang lebih 'radikal' daripada sepatu salju. Dengan tombak orang akan berani menghadapi rintangan dan akan dapat menaklukkannya, sedang dengan sepatu salju orang dibantu menghindarkan diri dari rintangan. Jadi, tidak adanya alat pusaka dalam kisah Waux boleh dikatakan lebih serius daripada yang ada dalam kisah Asdiwal. Oleh karena itu dalam kisah Waux, "The weaker mediator loses the stronger instrument of mediation and his powers are doubly diminished as a result" (1976: 167). Dua fakta inilah yang membuat Lévi-Strauss berani menarik kesimpulan bahwa kisah Waux merupakan sebuah *regresi dialektis* (kemunduran dialektis) dari kisah Asdiwal.

Walaupun begitu, kisah Waux sekaligus juga merupakan sebuah *kemajuan (progression*), karena kisah ini merupakan variant yang pada akhirnya 'menutup' sebuah struktur yang pada awalnya masih 'terbuka' dalam kisah Asdiwal. Dalam dongeng tentang Waux kita dapati isteri si tokoh mati kekenyangan (*dies of repletion*). Peristiwa ini ada di bagian akhir/penutup ceritera. Sebaliknya, dalam kisah Asdiwal, kita temui ibu tokoh yang hidup, namun tengah mengalami kelaparan (*starvation*). Peristiwa ini ada di bagian awal/pembuka ceritera. Kalau dalam kisah Asdiwal kelaparanlah yang menggerakkan

Buku ini tidak diperjualbelikan.

ibu si tokoh, maka dalam kisah Waux kekenyanganlah yang menghentikan isteri si tokoh.

Selanjutnya, Lévi-Strauss juga masih menemukan pembalikan-pembalikan yang mirip dalam dua kisah tersebut. Dalam kisah Asdiwal, ceritera diawali dengan berpindahnya dua wanita *single* (janda), yang sama-sama kelaparan (*unfed*), sedang dalam kisah Waux ceritera diakhiri dengan adanya sepasang suami-isteri, yang satu (si suami) pembawa makanan (dan tidak dipahami maksudnya), dan yang lain (si isteri) kekenyangan (*overfed*), dan kedua-duanya lumpuh (*paralized*), tidak dapat bergerak, walaupun satu sama lain berlawanan atau saling melengkapi secara negatif (*negative complementarity*).

Pembalikan yang lain terlihat dalam perkawinan tokoh-tokohnya. Asdiwal berhasil mengawini beberapa wanita, tetapi semuanya sama-sama gagalnya. Dia tidak bisa menentukan pilihan antara isteri pertamanya, yang mahluk halus, dengan isteri keduanya, yang berasal dari desanya sendiri. Asdiwal juga ditinggalkan oleh isteri ketiganya, wanita Tsimshian. Isteri keempatnya, wanita Gitxatla memang selalu setia pada Asdiwal, bahkan bersedia menolong Asdiwal mengalahkan saudara-saudara laki-lakinya, namun pada akhirnya Asdiwal meninggalkannya. Akhirnya, Asdiwal hidup menduda, dan tinggal bersama anak laki-lakinya.

Lain halnya dengan kisah perkawinan Waux. Waux hanya menikah satu kali dan perkawinan ini berakibat fatal baginya. Perjodohan ini diatur oleh ibunya, berbeda dengan jodoh Asdiwal yang semuanya dicari sendiri (*adventurous*). Jodoh Waux adalah sepupunya, sedang Asdiwal kawin dengan orang-orang lain, bukan kerabat (*strangers*). Tepatnya, Waux menikah dengan sepupu-silangnya (*cross-cousin*), *mother's brother's daughter*nya[8]. Itulah sebabnya mengapa ibunya memainkan peranan penting sebagai 'pengatur', atau perantara di situ. Memang, menurut

[8] Mengenai perkawinan seorang laki-laki dengan *mother's brother's daughter*nya (MBDnya) dan pandangan antropologi tentang 'fungsi' perkawinan semacam ini dalam masyarakat Batak di Indonesia misalnya, lihat Ahimsa-Putra (1984).

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Boas di kalangan orang Indian Tsimshian, terutama di kalangan bangsawannya, ada *preference,* preferensi, untuk menikah dengan MBD ini.

Hal ini dapat dimengerti, kata Lévi-Strauss, karena dalam masyarakat Tsimshian anak-anak lak-laki dibesarkan di rumah bapaknya, tetapi di kemudian hari mereka akan pindah ke tempat paman mereka dari pihak ibu (*maternal uncle*) ketika mereka akan mewarisi gelar, nama, hak-hak istimewa, dan daerah perburuan dari paman tersebut. Di sini terjadi tarik-menarik, konflik, antara pihak ayah dengan pihak ibu (yang diwakili sang paman), antara patrilinealitas dan matrilinealitas, dan perkawinan seorang laki-laki dengan MBDnya (*matrilineal cousin*) adalah solusinya. Dengan perkawinan semacam ini seorang laki-laki dapat melestarikan hak-hak istimewa dan gelar yang diwarisinya, dalam lingkup keluarga yang lebih kecil (Lévi-Strauss, 1976: 168). Dalam masyarakat Batak di Indonesia, yang juga mengenal preferensi perkawinan seorang pria dengan MBDnya, keseimbangan dicapai dengan memberikan kepada pihak 'pemberi isteri' dan 'penerima isteri', posisi superior dan inferior, kepada setiap marga, sehingga ada situasi yang 'demokratis' dalam masyarakat.

Berbeda halnya dengan masyarakat Tsimshian. Masyarakat Indian Tsimshian merupakan sebuah masyarakat feodal, sebuah masyarakat dengan pelapisan sosial. Di situ kedudukan superior selalu menjadi pokok persaingan dalam setiap peristiwa perkawinan. Setiap peristiwa perkawinan, dengan adat-istiadat *potlatch* yang mendahului dan menyertainya, serta pewarisan gelar dan harta yang diakibatkannya, merupakan sarana yang akan dapat membuat suatu kelompok kekerabatan memenangkan persaingannya dengan kelompok-kelompok yang lain. Jadi dalam struktur sosial masyarakat Tsimshian terkandung suatu antagonisme yang kuat. Di situ terdapat berbagai macam paradox, hal-hal yang saling bertentangan. Mulai dari paradoks geografis, ekonomis, sosiologis hingga paradoks kosmologis.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Semua paradoks ini menurut Lévi-Strauss kemudian disatukan, diasimilasikan dengan paradoks yang tidak begitu jelas, namun sebenarnya sangat nyata (di mata Lévi-Strauss, tentu saja), yaitu "the dilemma which marriage with the matrilateral cousin attempts but fails to resolve", dilema yang ingin diatasi melalui perkawinan dengan sepupu matrilateral/MBD, namun gagal, dan kegagalan ini diakui dalam mitos-mitos. Di situlah terletak fungsi mitos-mitos tersebut. "....the failure is *admitted* in our myths, and there precisely lies their function", tulis Lévi-Strauss (1976: 170). Inilah pendapat Lévi-Strauss tentang mitos yang sangat berbeda dengan pendapat-pendapat para ahli antropologi dan ahli-ahli mitologi sebelumnya, dan itulah saya kira pembaharuan pemikiran yang disodorkan oleh Lévi-Strauss.

Tafsir di atas sekaligus juga dapat memperjelas episode perkawinan Waux dengan sepupu matrilateralnya. Menurut Lévi-Strauss perkawinan ini merupakan pelambangan dari upaya terakhir yang gagal dari nalar dan masyarakat Tsimshian ketika mereka berusaha menyelesaikan kontradiksi-kontradiksi yang ada dalam kehidupan mereka. Rangkaian kegagalan ini bisa kita temukan dalam berbagai episode dan kisah Asdiwal dan Waux, terutama yang berhubungan dengan perkawinan mereka. Dimulai dari perjalanan ibu Asdiwal ke Barat, ke arah Laut, yang berarti kembali ke desanya sendiri lagi. Perpindahan ini berarti diikutinya pola bertempat tinggal matrilokal bagi anaknya, si Asdiwal. Di sinilah Asdiwal mengalami dampak yang menghancurkan dari matrilokalitas.

Pertama, adalah dalam perkawinannya dengan si Bintang Malam, yang mahluk halus. Di sini terlihat korelasi yang menarik antara langit yang perempuan dengan bumi yang laki-laki. Kisah Asdiwal menunjukkan bahwa Asdiwal 'dipancing' oleh Beruang Betina (yang kemudian berubah menjadi Bintang Malam) menuju ke langit. Sebagaimana kita tahu juga, beruang-beruang *grizzly* di Amerika Utara biasa mencari ikan salmon di sungai, dan seperti halnya ikan salmon, Asdiwal dijaring oleh si

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Matahari (ayah si Beruang Betina), yang merasa kasihan melihat Asdiwal jatuh ke bumi.

Ketika Asdiwal kembali dari perjalanannya ke dunia bawah -sebuah kebalikan dari perjalanan ke langit-, ke negeri singa laut, Asdiwal menggunakan perut mereka, seperti halnya makanan. Di sini Asdiwal seperti ikan lilin (*candlefish*) yang disekop dari dasar sungai Nass, Sungai Perut[9]. Selain itu, Asdiwal kini pergi menuju ke arah sebaliknya, yaitu dari Barat ke Timur, jadi seperti makanan yang kembali.

Kedua, pembalikan ini juga disertai oleh pembalikan yang lain, yaitu dari bertempat tinggal secara matrilokal ke patrilokal. Akan tetapi, patrilokalitas ini ternyata juga tidak lebih menguntungkan bagi Asdiwal. Dia memang memperoleh anak laki-lakinya kembali, namun dia kehilangan isteri dan ipar-iparnya. Dalam situasi tidak mampu menggabungkan garis persekutuan (*filiation*) yang matrilineal dengan tempat tinggal (*residence*) yang patrilineal, Asdiwal terjebak di tengah, pada sebuah perburuan yang berhasil. Di sini Asdiwal berhasil mendapatkan kembali makanan, tetapi dia harus kehilangan kebebasannya bergerak. Kekurangan, kelaparan (*famine*) yang menjadi sebab dari pergerakan, perpindahan (*movement*), memang telah berganti dengan melimpahruahnya makanan (*abundance*), namun ini harus dibayar dengan kelumpuhan (*paralysis*) (Lévi-Strauss, 1976: 172).

Akhirnya, perkawinan Waux dengan sepupu matrilateralnya terpaksa gagal karena suatu kesalahpahaman yang terjadi, yang merupakan akibat dari sebuah kehilangan, yakni Waux kehilangan tombaknya. Waux memang berhasil tetap tinggal dengan kerabat pihak ibunya, sekaligus mewarisi kawasan perburuan dari ayahnya. Dia berhasil menggabungkan matrilinealitas dan patrilinealitas lewat perkawinan dengan sepupunya (MBD). Namun, meskipun Waux bersepupu dengan isterinya, satu sama lain ternyata tetap asing, sehingga terjadilah kesalahpahaman di antara mereka.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

[9] Dalam bahasa Indian Tsimshian, Sungai Nass berarti 'Sungai Perut'

Dalam masyarakat feodal, seperti masyarakat Indian Tsimshian, perkawinan dengan *cross-cousin* memang sesuatu yang dapat meringankan (*palliative*), tetapi perkawinan ini juga merupakan sebuah umpan, perangkap (*decoy*). Dalam masyarakat semacam ini wanita memang selalu menjadi obyek pertukaran, meskipun demikian harta juga selalu menjadi sebab dari perselisihan dan konflik. Di sinilah letak makna hilangnya, ketinggalannya, tombak pusaka Waux ketika dia pergi berburu. Waux memperoleh wanita, tetapi dia kehilangan harta.

Singkatnya, dongeng Asdiwal dan anaknya, menurut Lévi-Strauss, merupakan simbolisasi kegagalan dari upaya nalar dan masyarakat Tsimshian untuk mendamaikan, menyatukan, paradoks-paradoks, kontradiksi-kontradiksi, yang ada dalam berbagai tataran kehidupan mereka, termasuk di antaranya paradoks dalam kehidupan sosial, yang muncul karena adanya pola afiliasi (matrilineal) yang berlawanan dengan pola tempat tinggal (patrilokal). Paradoks sosial ini berusaha diselesaikan lewat perkawinan *matrilateral cross-cousin,* namun ternyata tetap gagal juga. Kegagalan ini sulit 'diakui' dalam kenyataan, namun lewat mitos-mitos mereka orang Tsimshian memberikan 'pengakuan' atas kegagalan tersebut.

Selain mengemukakan pendapat seperti di atas, Lévi-Strauss juga mengemukakan beberapa pendapat penting tentang hubungan antara mitos dengan kenyataan, dan antara mitos dengan nalar primitif manusia. Sebagaimana kita ketahui, dalam kajian sejarah, antropologi, ataupun folklore (ceritera rakyat), orang biasa menafsirkan mitos sebagai cerminan atau representasi kenyataan-kenyataan tertentu dalam masyarakat. Pendapat semacam ini ditolak oleh Lévi-Strauss.

Memang, mitos berhubungan dengan kenyataan-kenyataan tertentu, kata Lévi-Strauss, namun hubungan ini bukan *representational* tetapi *dialectic,* dialektis. Artinya, apa yang terdapat dalam mitos bisa merupakan kebalikan dari apa yang ada dalam kenyataan sehari-hari. Kata Lévi-Strauss "The relationship is of a

Buku ini tidak diperjualbelikan.

dialectic kind, and the institutions described in the myths can be the very opposite of the real institutions". Ini umumnya terlihat ketika mitos tersebut berupaya mewujudkan suatu kebenaran negatif (*negative truth*). Dongeng tentang Asdiwal memperlihatkan hal semacam ini. "Mythical speculations about types of residence which are exclusively patrilocal or matrilocal do not therefore have anything to do with the reality of the structure of Tsimshian society, but rather with its inherent possibilities and its latent potentialities" (1976: 173).

Jadi, mitos sebenarnya tidak berupaya untuk melukiskan atau menampilkan apa yang ada, tetapi untuk membenarkan (*justify*) kekurangan-kekurangan yang ada dalam kenyataan, sebab "the extreme positions are only *imagined* in order to show that they are *untenable*", sebagaimana yang ditemukan oleh Lévi-Strauss pada orang Tsimshian. Dengan demikian pemitosan atau mitologisasi pada dasarnya adalah sebuah pengakuan bahwa fakta-fakta sosial ternyata mengandung kontradiksi-kontradiksi yang tak terpecahkan, tak terselesaikan, tak terpahami, dan karena itu pula orang lebih suka melupakannya melalui mitos mereka.

Apa implikasi dari pandangan semacam ini? "This conception of the relation of the myth to reality" kata Lévi-Strauss, "no doubt limits the use of the former as a documentary source. But it opens the way for other possibilities; for, in abandoning the search for a constantly accurate picture of ethnographic reality in the myth, we gain, on occasions, a means of reaching unconscious categories." (1976: 173). Pada fakta inilah Lévi-Strauss mendasarkan upayanya untuk memperlihatkan pada kita bahwa melalui mitos kita dapat mengetahui kategori-kategori dalam nalar manusia yang berada pada tataran nirsadar. Dengan menganalisis mitos Lévi-Strauss merasa akan dapat menunjukkan bahwa nalar primitif, nalar mitis, yang ada pada manusia, adalah juga sebuah nalar yang terstruktur.

Upaya ini tampak lebih jelas dalam analisis Lévi-Strauss atas ratusan mitos dari kalangan orang Indian di benua Amerika, yang terdapat dalam tetraloginya, dan dua buku berikutnya, *The Jealous*

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Potter dan *The Story of Lynx*. Di sini saya hanya akan memaparkan beberapa bagian saja dari analisis Lévi-Strauss yang begitu panjang-lebar, rumit, namun tetap menarik itu.

3. LÉVI-STRAUSS DAN MITOS-MITOS INDIAN AMERIKA

Analisis Lévi-Strauss atas ratusan mitos dari kalangan orang Indian Amerika Selatan dimulai dari sebuah mitos orang Indian Bororo di Brazil Tengah, yang teritorinya di masa lalu mencapai daerah hulu sungai Paraguay hingga lembah Araguaya. Didasarkan atas persamaan antara mitos dan musik, Lévi-Strauss menyebut mitos Bororo ini dengan istilah "*The Bird-Nester's Aria*"[10]. Mitos ini merupakan mitos kunci atau mitos yang menjadi awal perjalanan besar Lévi-Strauss menelusuri ratusan mitos lainnya di Amerika. Mitos bernomor satu dalam buku *The Raw and The Cooked,* yang berjudul "Burung-burung Nuri dan Sarang Mereka" tersebut adalah sebagai berikut.

M-1. Bororo. "Burung-burung Nuri dan Sarang Mereka"

Di masa lalu para wanita biasa pergi ke hutan untuk mengumpulkan daun palm (enau) yang digunakan untuk membuat *ba*, alat penutup kelamin laki-laki, yang biasa diberikan kepada mereka yang telah menginjak dewasa dan telah menjalani upacara insiasi. Suatu ketika ada seorang anak muda yang diam-diam pergi mengikuti ibunya ke hutan. Ketika lengah, si ibu diperkosanya.

Ketika wanita ini kembali dari hutan, suaminya melihat ada bulu burung tersangkut pada tali pinggang pakaian kulit kayunya. Bulu burung ini mirip dengan yang dikenakan oleh

[10] Dalam dunia musik istilah Aria bisa berarti dua hal, yakni: (1) istilah untuk lagu yang dinyanyikan sendirian (*solo song*), atau lagu untuk vokal, atau (2) suatu bentuk atau komposisi musik tertentu. Sebagai suatu jenis komposisi musik *aria* muncul menjelang akhir abad 16, ketika bentuk-bentuk awal dari komposisi-komposisi musik untuk opera mulai dikenal (*The World University Encyclopedia Vol.l, 1965: 344*).

Buku ini tidak diperjualbelikan.

anak-anak muda untuk hiasan. Karena curiga bahwa sesuatu yang tidak diinginkan telah terjadi, si suami meminta agar dipentaskan sebuah tarian. Dia ingin mengetahui anak muda mana yang mengenakan hiasan yang sama. Betapa terkejutnya dia, ketika dia mengetahui bahwa anak laki-lakinyalah satu-satunya orang yang mengenakan hiasan tersebut. Dia minta dipentaskan tarian yang lain lagi, dan hasilnya sama.

Yakin akan malapetaka yang telah menimpanya dan ingin membalas dendam, dia menyuruh anak laki-lakinya pergi ke sarang roh-roh, dengan perintah membawa kembali giring-giring (*rattle*) besar pengiring tarian, yang diinginkannya. Si anak kemudian minta bantuan pada neneknya, yang memberitahunya tentang kematian yang mungkin terjadi dalam upaya mendapatkan giring-giring tersebut. Si nenek menyarankan pada si anak untuk meminta bantuan pada burung colibri (*hummingbird*).

Dengan ditemani oleh burung colibri si anak dapat mencapai kawasan aquatic dunia roh-roh. Dia menunggu di pantai, sedang si burung colibri dengan tangkas mencuri giring-giring yang diinginkan, dengan cara memotong tali pendek, tempat giring-giring tersebut digantung. Malang, alat ini jatuh ke air, menimbulkan suara keras sekali – "jo". Tersentak oleh bunyi keras ini, roh-roh melepaskan anak-anak panah dari busur mereka, tetapi si burung colibri dapat terbang sangat cepat, sehingga dia dapat mencapai pantai dengan selamat bersama dengan giring-giring yang dicurinya.

Si ayah kemudian memerintahkan anaknya mengambil lagi giring-giring kecil milik roh-roh; dan peristiwa yang sama terulang lagi, dengan detail yang sama, hanya kali ini binatang yang membantu bukanlah burung kolibri, tetapi *juriti*, semacam merpati, yang dapat terbang dengan cepat (termasuk species *Leptoptila*). Dalam ekspedisi ini si anak berhasil mencuri giring-giring yang terbuat dari kuku-kuku binatang *caititu* (sejenis babi hutan, *Dicotyles torquatus*), yang digantung pada sebuah tali, dan biasa dipakai sebagai gelang kaki. Si anak dibantu oleh belalang besar

Buku ini tidak diperjualbelikan.

(*Acridium cristatum*), yang terbangnya memang lebih lamban, sehingga beberapa anak panah sempat mengenainya, namun tidak membunuhnya.

Marah atas kegagalan rencana-rencananya, si ayah kemudian mengajak anaknya untuk menangkap burung nuri, yang bersarang di dinding tebing. Kali ini si nenek tidak tahu bagaimana menyingkirkan bahaya yang ada di situ, tetapi dia memberi cucunya sebuah tongkat sakti, yang dapat digantunginya jika dia jatuh.

Kedua orang ini (bapak dan anak) tiba di kaki tebing batu; si ayah memasang tiang kayu yang panjang dan menyuruh si anak menaikinya. Ketika si anak hampir mencapai sarang burung nuri, si ayah merobohkan tiang tersebut. Pada saat itu si anak berhasil menancapkan tongkat-wasiatnya ke sebuah celah. Dia menggantung di udara, berteriak-teriak minta tolong, namun ayahnya pergi begitu saja.

Si anak melihat ada sulur-suluran yang dapat diraihnya. Dia raih sulur-suluran tersebut. Dengan susah payah dia berhasil naik ke atas tebing batu. Setelah beristirahat, dia pergi mencari makanan, membuat busur dan panah dari cabang-cabang pohon, dan berburu kadal yang banyak sekali di situ. Dia membunuh banyak kadal dan menggantungkan sebagian pada ikat pinggangnya dan sebagian lagi pada tali kapas yang melilit kaki dan pergelangan kakinya. Namun, kadal-kadal yang mati ini kemudian membusuk dan baunya yang menyengat membuat si anak kemudian pingsan. Burung-burung pemakan bangkai datang mengerumuninya. Pertama-tama mereka memakan kadal-kadal yang busuk, dan kemudian memakan tubuh si anak, mulai dari pantatnya. Rasa sakit yang sangat membuat si anak ini siuman, dan kemudian mengusir penyerang-penyerangnya, yang ternyata telah berhasil menggerogoti bagian belakang kakinya. Oleh karena burung-burung ini telah kenyang, mereka siap untuk menyelamatkan nyawanya. Dengan menggunakan paruh mereka burung-burung itu mengangkat si anak dengan memegang tali pinggang dan tali-tali yang melilit pada kaki dan pergelangan kakinya. Si anak ditaruh di kaki tebing.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Anak tersebut siuman kembali, "seolah-olah baru bangun dari mimpi". Dia merasa lapar dan makan buah-buahan hutan, namun ketika dia ketahui bahwa dia tidak lagi mempunyai dubur, dia tidak dapat menahan apa yang telah dimakannya. Semuanya lewat tubuhnya begitu saja tanpa dicerna sama sekali. Anak ini mula-mula merasa heran, tetapi dia kemudian ingat sebuah kisah yang diceriterakan oleh neneknya. Dalam ceritera tersebut si tokoh mengatasi masalah yang sama dengan cara membuat tiruan bagian tubuh yang hilang dengan menggunakan adonan akar umbi yang ditumbuk.

Setelah berhasil membuat tubuhnya lengkap kembali dengan cara tersebut dan makan hingga kenyang, si anak kembali ke desanya. Ternyata desa tersebut telah ditinggalkan penduduknya. Dia mengembara lama sekali mencari keluarganya. Pada suatu hari dia menemukan bekas-bekas kaki dan tongkat, yang dia kenali sebagai bekas-bekas neneknya. Dia ikuti jejak tersebut. Karena dia tidak ingin memperlihatkan kehadirannya, dia beralih rupa menjadi kadal yang kejenakaannya menggembirakan nenek dan cucu laki-lakinya yang lain, yaitu adik si anak tersebut. Akhirnya, setelah cukup lama, anak ini memutuskan untuk memperlihatkan dirinya. (Agar dapat kontak atau berhubungan lagi dengan neneknya, si anak menjalani serangkaian transformasi, yakni mengubah dirinya menjadi empat jenis burung dan seekor kupu-kupu, yang semuanya tidak dapat diidentifikasi (Colb.2, pp.235-236).

Pada malam penting tersebut angin badai bertiup disertai dengan guruh, dan membuat semua api di desa mati, kecuali api si nenek. Keesokan paginya setiap orang datang meminta ember panas, termasuk di antaranya isteri kedua si ayah yang telah mencoba membunuh anaknya. Dia ini mengenali anak tirinya, yang dikira telah mati, dan segera lari pulang untuk memberitahu suaminya. Dengan berpura-pura tidak terjadi apa-apa, si suami kemudian membunyikan giring-giring untuk upacara (*ceremonial rattle*) dan menyambut kedatangan anaknya dengan lagu-lagu penyambutan untuk para pengembara yang berhasil pulang kembali.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Meskipun demikian, pikiran si anak sudah dipenuhi dengan upaya untuk balas dendam. Suatu hari ketika dia sedang berjalan-jalan dengan adiknya di hutan, dia ambil sebuah dahan pohon api, yang bentuknya mirip tanduk rusa. Mengikuti perintah kakaknya, si adik berhasil membujuk ayah mereka untuk mengadakan perburuan bersama. Dengan menyamar sebagai seekor *mea,* seekor binatang pengerat kecil, si anak diam-diam mengawasi untuk mengetahui di mana ayahnya akan berbaring menunggu binatang buruan. Si anak kemudian mengenakan tanduk palsu, berubah menjadi seekor rusa, dan berlari menyerbu ayahnya dengan begitu cepat dan kuat, hingga ayahnya tertusuk tanduknya. Rusa ini berlari terus dengan cepat menuju sebuah telaga. Di situ dia jatuhkan korbannya, yang segera dimangsa oleh roh-roh *Buiogoe,* ikan karnivor. Setelah pesta yang mengerikan oleh roh-roh ini yang tersisa hanyalah tulang-belulang, yang tenggelam di dasar telaga, dan paru-paru yang mengapung di permukaan dalam bentuk tumbuh-tumbuhan air yang daun-daunnya berbentuk mirip paru-paru.

Ketika kembali ke desa, si anak melakukan balas dendam pada isteri-isteri ayahnya (yang salah satunya adalah ibunya) (Lévi-Strauss, 1969).

Dalam masyarakat Bororo mitos ini menjadi tema dari sebuah nyanyian, yang disebut *xobogeu,* yang dimiliki oleh klen Paiwe, yang salah satu anggotanya adalah si anak di atas. Untuk memahami mitos ini dengan baik Lévi-Strauss mengemukakan berbagai macam informasi etnografis yang begitu detil dan dianggap relevan bagi usahanya menafsirkan dan menentukan posisi mitos ini terhadap mitos-mitos yang lain, seperti misalnya: pola pemukiman orang Bororo, organisasi sosial mereka, kegiatan mereka memburu burung nuri, posisi burung nuri dalam kehidupan orang Bororo, serta jenis-jenis pepohonan yang diperkirakan ada hubungannya dengan dongeng di atas.

Oleh Lévi-Strauss dongeng di atas dijadikan tema. Atas dasar tema ini dia kemudian menentukan variasi-variasi yang ada di

Buku ini tidak diperjualbelikan.

sekitar tema tersebut. Variasi pertama misalnya tentang mengapa dalam dongeng di atas peristiwa pemerkosaan seorang ibu oleh anaknya tidak dianggap sebagai suatu hal yang salah dan pantas dihukum. Sebaliknya, pihak yang dirugikan (si ayah) yang berupaya membalas dendam, justru akhirnya kemudian menjadi pihak yang salah dan kalah? (1969). Variasi kedua, menyangkut soal perilaku tokoh yang tercermin pada nama tokoh tersebut, yakni Baitogogo. Pada beberapa bagiannya, mitos pertama di atas mempunyai persamaan dengan sebuah mitos Bororo lainnya, yang di dalamnya terdapat tokoh bernama Baitogogo. Lévi-Strauss mengambil nama ini sebagai titik tolak atau hipotesa kerja untuk memahami beberapa mitos lain yang tampak ada kaitannya dengan dongeng utama di atas. Dengan kata lain, nama Baitogogo merupakan salah satu kunci untuk membangun interpretasi.

Sebagai nama panggilan Baitogogo ini mempunyai arti "orang yang diasingkan", "orang yang menyendiri, menyepi" (*secluded man*). Kita sebut saja Si *Piningit,* orang yang dipingit. Istilah *secluded* ini juga mencerminkan perilaku tertentu terhadap komunitas wanita, yaitu keengganan untuk dipisahkan dari komunitas tersebut, karena orang yang diasingkan ini tinggal bersama wanita, di rumah yang disediakan untuk para wanita, tidak menyendiri di hutan. Seorang yang "diasingkan" atau "menyepi" dalam konteks masyarakat Indian adalah orang yang berusaha mencari perlindungan dalam komunitas wanita atau ingin mendominasi komunitas tersebut lebih lama daripada yang semestinya.

Dengan demikian si Piningit adalah seperti seorang anak yang "menempel terus pada ibunya", orang laki-laki yang tidak dapat berpisah dari dunia wanita tempat dia lahir dan tumbuh untuk mengambil tempatnya dalam dunia laki-laki, karena pola tempat tinggal setelah menikah dalam masyarakatnya adalah matrilokal[11]. Pada masyarakat-masyarakat Indian di Amerika Selatan dunia

[11] Pada banyak suku Indian di Amerika Selatan adat menetap setelah menikah adalah matrilokal. Artinya, si suami tinggal di tempat asal si isteri dan harus berpisah dengan ibunya, jika isteri tersebut bukan kerabat pihak ibunya.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

laki-laki ini berbeda dengan dunia wanita dalam dua hal. Pertama, secara fisik kaum laki-laki tinggal dalam rumah laki-laki (*men's house*) yang terletak di tengah desa, sedang para wanita tinggal dalam gubuk-gubuk yang terletak di lingkungan luarnya; kedua, secara mistis masyarakat pria adalah perwujudan masyarakat roh (*aroe*) di muka bumi, dan sejajar dengan segala sesuatu yang suci, sedang masyarakat wanita bersifat profan.

Dimulai dari nama tokoh Baitogogo ini, Lévi-Strauss kemudian mengajak kita menengok mitos lain yang juga menampilkan tokoh ini. Salah satu di antaranya adalah mitos mengenai asal-usul air, perhiasan dan ritus penguburan, yang juga berasal dari orang Indian Bororo.

M-2 Bororo. "Asal-muasal air, perhiasan, dan ritus penguburan"

Di masa 1alu, ketika dua kepala desa masih termasuk dalam *moiety* Tugare[12)] (tidak seperti sekarang, yaitu termasuk dalam *moiety* Cera) dan masing-masing adalah anggota klen Arore dan Apibore, ada seorang kepala suku utama bernama Birimoddo (kulit bagus), dengan nama panggilan Baitogogo.

Suatu hari, ketika isteri Baitogogo -anggota klen Bokodori dalam moiety Cera- berangkat ke hutan untuk mencari buah-buahan, anak laki-lakinya minta ikut. Karena ditolak, si anak diam-diam mengikuti ibunya.

Si anak melihat ibunya diperkosa oleh seorang Indian dari klen Ki, seorang anggota moiety yang sama dengan ibunya sendiri (dan karena itu, dia adalah "saudara laki-laki" si ibu). Setelah diberitahu oleh anaknya apa yang terjadi, Baitogogo pertama-tama membalas dendam pada lawannya, dengan memanahnya. Satu-persatu panahnya mengenai bahu, lengan, pinggul, pantat, kaki dan wajah. Kemudian Baitogogo membunuhnya dengan melukai

12) Moiety adalah paroh masyarakat. Masyarakat dengan sistem moiety biasanya terbagi dalam dua kelompok besar yang mempunyai hubungan pertukaran, yang mengintegrasikannya dalam satu masyarakat atau komunitas. Mengenai masyarakat-masyarakat semacam ini lihat Koentjaraningrat (1977)

Buku ini tidak diperjualbelikan.

bagian dalam tubuh. Setelah itu, pada malam hari Baitogogo mencekik istrinya dengan tali busur. Dengan dibantu oleh empat jenis trenggiling atau *tatu* -yakni *bokodori* (trenggiling raksasa), *gerego* (*tatu-liso; tatu-bola*), *enokuri* (*tatu-bola-do-campo*) dan *okwaru* (salah satu jenis *tatuteba*) dia menggali lubang di bawah tempat tidur isterinya dan menanam mayat isterinya di situ. Dengan seksama ditimbunnya lubang tersebut serta ditutupnya dengan tikar, agar orang tidak tahu tindak kejahatannya.

Akan tetapi, anak laki-lakinya mencari ibunya. Si anak bertambah kurus dan terus menangis. Dia merasa capek setelah mengikuti jejak-jejak yang salah, yang ditunjukkan oleh si pembunuh (Baitogogo). Akhirnya, pada suatu hari ketika Baitogogo tengah beristirahat dengan isteri keduanya, si anak berubah menjadi burung agar dapat mencari ibunya dengan lebih efektif. Dengan sengaja dia jatuhkan kotorannya (tahinya) di pundak Baitogogo. Di situ kotoran tersebut tumbuh dan berkembang menjadi sebuah pohon besar (disebut *jatoba, Hymenea courbaril*).

Merasa terhina dan terhambat oleh beban tersebut, Baitogogo kemudian pergi meninggalkan desanya dan hidup mengembara di semak-semak belukar. Namun, setiap kali dia berhenti beristirahat, di situ muncul danau dan sungai, karena ketika itu belum ada air di bumi. Setiap air tersebut muncul, pohon yang dipundaknya mengecil dan akhirnya hilang. Baitogogo terpesona oleh pemandangan hijau yang telah diciptakannya, dan memutuskan untuk tidak kembali lagi ke desanya. Kedudukan kepala suku diserahkannya pada ayahnya. Kepala suku kedua, yang berkuasa selama dia pergi, mengikuti sarannya, dan kemudian mengikuti Baitogogo. Dengan demikian kedudukan kepala suku pada dua moiety jatuh ke tangan *moiety* Cera. Setelah menjadi dua tokoh adat (*culture hero*), bernama Bakororo dan Itubore, mereka tidak pernah lagi kembali ke desa untuk menengok teman-teman mereka, kecuali untuk membawakan hiasan, ornamen, dan peralatan yang mereka buat selama dalam pengasingan sukarela mereka. Ketika mereka muncul pertama kali di desa dengan pakaian mereka

Buku ini tidak diperjualbelikan.

yang luar biasa, ayah-ayah mereka yang menjadi penguasa pada mulanya ketakutan, namun kemudian menyambut mereka dengan nyanyian-nyanyian upacara. Akario Bokodori, ayah Akaruio Borogo, meminta tokoh-tokoh adat tersebut -yang rupanya jumlahnya telah bertambah, dari dua orang menjadi sekelompok- agar memberikan semua ornamen (perhiasan). Mitos ini berakhir dengan sebuah episode yang pada mulanya tampak membingungkan: "Dia tidak membunuh mereka yang memberinya banyak, tetapi membunuh mereka yang memberinya sedikit" (Colb. 3, pp. 201-6) (Lévi-Strauss, 1969: 49-50).

Mitos kedua di atas disebut juga mitos Baitogogo, dan seperti halnya pada M-1, orang yang melakukan incest di situ ternyata dipandang tidak begitu bersalah dibandingkan dengan si suami yang berusaha membalas dendam. Pembalasan dendamlah yang kemudian menyebabkan turunnya hukuman dari dunia supernatural.

Adakah persamaan antara tokoh-tokoh dalam M-1 dan M-2? Ada. Kata Lévi-Strauss, tokoh dalam M-l: (1) telah melakukan incest dengan ibunya; karena (2) dia menolak dipisahkan dari ibunya, ketika ibunya berangkat mengikuti kegiatan yang sepenuhnya dilakukan oleh wanita. Kegiatan tersebut -dalam versi mitos yang lain- adalah mencari dan mengumpulkan daun palem (*palm fronds*) di hutan, untuk membuat alat penutup kelamin laki-laki, yang akan diberikan pada anak laki-laki dalam upacara inisiasi mereka, untuk melambangkan putusnya hubungan mereka dengan kaum wanita (*feminine society*). Dengan (3) memperkosa ibunya, si anak telah melakukan tindakan yang berlawanan dengan situasi sosiologisnya, yakni dia mungkin masih terlalu muda untuk diinisiasi, namun di lain pihak dia mungkin tidak bisa dianggap muda lagi untuk turut serta dalam kegiatan para wanita mengumpulkan daun palm. Melalui pemerkosaan tersebut si anak telah menguatkan kembali hubungannya dengan ibunya lewat tindakan orang dewasa (lewat hubungan seksual) ketika dia belum diinisiasi sebagai orang dewasa. Tindakan yang *doubly paradoxical* (paradoksikal ganda) ini menunjukkan

Buku ini tidak diperjualbelikan.

bahwa tokoh dalam M-1 kembali ke pelukan ibunya, ketika anak-anak laki-laki yang lain justru mulai disapih, dilepaskan dari ibunya untuk selamanya.

Tindakan tokoh M-1 tersebut berlawanan dengan apa yang dilakukan oleh tokoh M-2. Di sini si tokoh adalah orang dewasa yang telah diinisiasi, seorang suami, dan juga seorang ayah. Akan tetapi karena, "feeling incest too keenly", tokoh ini lantas menjadi "overpossessive". Selain itu, dia juga mencekik isterinya dan menguburnya secara diam-diam. Dengan tindakan ini dia tidak melakukan penguburan ganda untuk isterinya, di mana penguburan sementara (*provisional burial*) di lapangan desa (sebuah tempat umum dan suci, yang berlawanan dengan gubuk keluarga, yang bersifat privat dan profan), merupakan tahap sementara sebelum dibuangnya tulang-tulang si mati di danau atau sungai, karena dalam pandangan masyarakat Bororo air adalah tempat tinggal roh-roh dan merupakan sarana yang penting untuk kehidupan mereka[13].

Akhirnya, perbuatan Baitogogo menurut penafsiran Lévi-Strauss adalah sebuah *symmetrical opposite* (kosokbali simetris) dari apa yang dilakukan oleh tokoh M-1. Tokoh M-1 adalah anak yang yang "melakukan tindakan terlalu jauh" (anak yang kelewatan) terhadap ibunya, padahal dia tidak berhak melakukannya, sedang tokoh M-2 adalah suami yang "melakukan tindakan terlalu jauh" (suami yang kelewatan) terhadap isterinya, yang membuat anaknya kehilangan ibu, padahal si anak masih membutuhkan (berhak atas) si ibu (1969 :57).

Selanjutnya, dalam M-2 hukuman dijatuhkan pada si tokoh melalui anaknya. Si anak berubah menjadi burung dan dengan kotorannya mengubah ayahnya menjadi orang yang ditumbuhi pohon. Untuk menafsirkan episode ini Lévi-Strauss mengemukakan

[13] Dalam adat orang Bororo, orang yang mati perlu melewati dua tahap penguburan. Penguburan pertama, yang bersifat sementara, dilakukan di lapangan desa, sebuah tempat umum yang dianggap suci. Setelah mayat tinggal tulang-tulangnya, tulang-tulang tersebut dibersihkan, diwarnai, dihiasi dengan mosaik bulu burung, dan dikumpulkan dalam sebuah keranjang.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

data etnografis orang Bororo mengenai tumbuh-tumbuhan. Menurut mitos mereka tumbuh-tumbuhan yang pertama muncul adalah: sulur-suluran, pohon jatoba, dan tumbuh-tumbuhan rawa. Tiga kategori tumbuhan ini di mata Lévi-Strauss sejajar dengan tiga elemen: langit, bumi dan air.

Kembali pada M-2, dengan berubah menjadi burung, si anak menempatkan dirinya sebagai mahluk langit (*celestial personage*), dan dengan mengubah ayahnya menjadi orang yang membawa pohon jatoba (pohon utama di hutan) dia menempatkan ayahnya sebagai mahluk bumi (*terrestrial personage*), karena bumi merupakan tempat untuk tumbuh-tumbuhan yang berkayu. Si tokoh, Baitogogo, kemudian berhasil melepaskan diri dari pohon tersebut. Hal ini berarti dia berhasil membebaskan diri dari sifat buminya (*terrestrial nature*), dengan cara menciptakan air yaitu unsur yang menghubungkan, mengantarai, dua kutub. Air inilah yang (karena ketika itu belum ada) tidak diberikannya pada mayat isterinya, dan ini berarti dia telah mencegah terjadinya komunikasi atau hubungan antara dunia sosial dan dunia supernatural, dunia orang hidup dan dunia orang mati. Setelah dia menciptakan air untuk membangun kembali (pada tataran kosmis) pengantaraan (*mediation*) yang ditolaknya pada tataran mistis (*mystic level*), dia berubah menjadi *culture hero,* tokoh adat, yang memberikan pada manusia hiasan (*adornments*) dan ornamen (*ornaments*).

Dalam pandangan Lévi-Strauss hiasan dan ornamen ini adalah *cultural mediators*, perantara budaya, karena melalui benda-henda tersebut seorang manusia berubah dari mahluk biologis menjadi makluk sosial. Hiasan dan ornamen tersebut mengubah *biological individual* menjadi *personage,* karena semua ornamen memiliki bentuk dan desain tertentu, sesuai dengan keanggotaan klen pemakainya. Ornamen itu juga menggantikan daging-daging yang masih melekat pada tulang-tulang si mati, dan dengan begitu memberi pada si mati tubuh spiritual, dan mengubah si mati menjadi roh. Dengan kata lain, dalam perspektif masyarakat Indian Bororo -menurut tafsir Lévi-Strauss ten-

Buku ini tidak diperjualbelikan.

tu saja- hiasan dan ornamen adalah sebuah penengah, perantara (*mediator*) antara kematian fisik dan kehidupan sosial (1969:58).

Menurut Lévi-Strauss, M-2 di atas dapat diringkas sebagai berikut: (1) Ada suatu pelanggaran atas hubungan perkawinan (pembunuhan isteri yang melakukan incest, yang membuat seorang anak kehilangan ibu), diperkuat dengan suatu tindakan asusila -suatu bentuk tindakan yang kelewatan- (yaitu penguburan si wanita, yang membuat wanita tersebut tidak memperoleh penguburan air, *aquatic burial,* yang merupakan syarat untuk terjadinya reinkarnasi), yang menyebabkan putusnya hubungan dua kutub: langit (anak) dan bumi (bapak). Si agen, yakni Baitogogo, yang kesalahannya telah membuatnya terbuang dari masyarakatnya, membangun kembali komunikasi atau hubungan antara langit dan bumi dengan menciptakan air; dan setelah memperoleh tempat di dunia roh (karena dia dan temannya menjadi tokoh Bakororo dan Itubore, kepala-kepala suku dua buah desa di dunia roh), dia membangun kembali komunikasi antara yang mati dengan yang hidup, dengan memberikan pada yang hidup ornamen dan hiasan tubuh yang merupakan lambang-lambang dari masyarakat manusia dan masyarakat roh di dunia arwah (1969:59).

Selanjutnya, Lévi-Strauss juga mengajak kita memperhatikan mitos lain yang juga mengenai tokoh Baitogogo. Mitos tersebut adalah mitos dengan judul "Asal-muasal penyakit" yang juga berasal dari orang Indian Bororo.

M-5. Bororo. "Asal-Muasal Penyakit"

Di masa ketika belum dikenal adanya penyakit dan manusia tidak mengenal penderitaan, seorang anak laki-laki yang telah dewasa menolak untuk mendatangi 'rumah laki-laki'[14] dan tetap berada di gubuk keluarganya.

[14] Pada banyak suku Indian di Amerika Selatan ada adat-istiadat yang menetapkan bahwa anak taki-laki yang telah dewasa tidak lagi tinggal bersama keluarganya, tetapi tinggal di 'rumah kaum laki-laki' (*men's house*). Adat-istiadat semacam ini juga

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Merasa terganggu oleh perilaku ini, neneknya datang setiap malam ketika dia sedang tidur. Dengan merunduk di atas wajah cucunya, dia racuni cucunya dengan kentut (*intestinal gas*). Si anak mendengar suara dan mencium bau busuk, namun tidak tahu dari mana bau tersebut berasal. Karena telah sakit, kurus, dan curiga, kemudian dia berpura-pura tidur dan berhasil mengetahui tipu daya neneknya. Dibunuhnya kemudian neneknya dengan anak panah runcing yang ditusukkannya begitu dalam lewat dubur, hingga isi perut si nenek keluar. Dengan bantuan *trenggiling -okwaru, enokuri, gerego,* dan *bokodori*[15] (urutan terbalik dari yang ada di M2)- dia menggali kuburan di tempat si nenek biasa tidur, mengubur mayat neneknya di situ, dan menutupi kubur tersebut dengan sebuah tikar.

Pada hari itu orang-orang Indian tengah pergi bersama-sama meracun ikan, supaya mereka bisa makan malam[16]. Sehari setelah pembunuhan di atas para wanita pulang dari tempat mereka mengumpulkan ikan-ikan yang mati. Sebelum pergi, saudara perempuan Birimoddo ingin menitipkan anak laki-laki kecilnya pada si nenek, tetapi si nenek tidak menjawab panggilan anaknya. Ditaruhnya kemudian si anak di sebuah cabang pohon, dan berpesan pada si anak agar tetap menunggu di situ sampai dia kembali. Setelah ditinggalkan sendiri si anak berubah menjadi sebuah bukit sarang semut *(anthill).*

Sementara itu, ikan-ikan yang mati memenuhi sungai, tetapi si wanita tadi tidak pergi pulang-balik dari sungai ke desa untuk mengambil dan menyimpan ikan-ikan yang telah diambil, sebagaimana yang dilakukan oleh teman-temannya. Sebaliknya,

dikenal pada banyak sukubangsa di Irian Jaya. Kebiasaan anak laki-laki di kalangan orang Minangkabau untuk lebih banyak berada di surau ketika mereka mulai menginjak dewasa pada dasarnya adalah adat-istiadat yang kurang lebih sama.

15) Nama-nama binatang

16) Orang Indian Bororo mencari ikan dengan cara membendung sungai dan kemudian meracuninya. Ikan-ikan yang terkena racun akan mati atau lemah, dan dapat mereka tangkap dengan mudah.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

dia memakan ikan-ikan tersebut dengan rakus. Perutnya kemudian membusung, dan dia merasa sangat kesakitan.

Oleh karena itu dia mengerang. Ketika dia mengerang penyakit-penyakit keluar dari tubuhnya. Semua penyakit yang menyerang desa menyebabkan kematian di kalangan kaum laki-laki. Inilah asal-mula penyakit. Dua saudara laki-laki si wanita, yang bernama Birimoddo dan Kaboren, mengambil keputusan untuk membunuhnya dengan menggunakan paku-paku. Satu orang memotong kepalanya dan membuangnya ke sebuah telaga di sebelah Timur, dan yang lain memotong kakinya serta membuangnya ke telaga di sebelah Barat. Keduanya kemudian menanam paku-paku mereka di tanah (Lévi-Strauss, 1969:59-60).

Jika kita bandingkan dengan M-1 dan M-2, M-5 ini mempunyai beberapa persamaan dengan dua mitos tersebut. Pertama, tokohnya adalah seorang Baitogogo, Si Piningit. Dengan sukarela dia memingit dirinya dalam gubuk keluarga, artinya dengan para wanita, karena dia ragu-ragu untuk mengambil tempat dalam rumah kaum pria (1969: 60). Kedua, M-5 juga memiliki ciri etiologis (*etiological character*) atau ciri sebab-musabab, karena M-5 menjelaskan tentang asal-mula penyakit, sedang M-2 menjelaskan tentang asal-usul air di bumi (*terrestrial water*), asa1-usul perhiasan (*ornamen*) dan kemudian asul-usul ritus penguburan, sementara M-1 menjelaskan asal-mula angin dan hujan (1969: 50).

Dalam M-5, si tokoh tidak bersedia mengadakan ritus penguburan dengan menolak memberikan pada si korban tempat penguburan air (*aquatic burial place*). Dengan mengambil tempat si nenek, si wanita dalam M-5 menempatkan anaknya dalam tataran 'bumi', *terrestrial*, karena si anak berubah menjadi rumah semut (*anthill*), dan kemudian meracuni air yang telah dibendung. Penyakit bermunculan setelah dia makan ikan-ikan yang mati di sungai dengan rakus. Penyakit-penyakit ini muncul sebagai suatu bentuk penengah antara bumi dan air, yaitu antara kehidupan di sini dengan kematian di sana (1969: 61-62).

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Kata Lévi-Strauss, seperti halnya ritus penguburan yang menandai peralihan dari kehidupan ke kematian, maka ornamen menandai sebaliknya, yaitu dari kematian ke kehidupan. Demikian juga dengan penyakit. Keadaan sakit yang ditimbulkan oleh penyakit adalah keadaan di antara hidup dan mati, dan di kalangan orang Indian Amerika, penyakit juga seringkali dianggap seperti pakaian, dan 'ornamen' adalah juga semacam pakaian.

Melalui nama tokoh Baitogogo di atas, Lévi-Strauss kemudian mengajak kita membaca bukunya *From Honey to Ashes,* ketika kita tengah asyik mengikuti mitos di atas dalam bukunya *The Raw and The Cooked.* Dua buah mitos dari kalangan orang Bororo di atas ternyata punya relasi dengan mitos-mitos yang ada dalam buku seri *mithologique*nya yang ke dua, *From Honey to Ashes,* yaitu mitos nomor 304 dan 310. (1973 : 363-364; 373-374). Mitos-mitos ini berasal dari orang Indian Tucuna.

M-304. Tucuna. "Keluarga Yang Berubah Menjadi Harimau-harimau"

Seorang laki-laki tua dan isterinya, bersama dengan laki-laki yang lain, pergi ke suatu tujuan yang tidak diketahui, mungkin ke dunia yang lain. Si laki-laki tua mengajar teman-temannya cara melepaskan panah ke batang sebuah pohon *tururi*. Tidak lama setelah anak panah menyentuh pohon tersebut, seluruh kulit kayu terlepas dari pohon tersebut. Tiap orang kemudian memilih sepotong kulit kayu. Setelah melebarkannya dengan cara memukul-mukulnya dan memberi warna bintik-bintik hitam seperti kulit harimau, mereka kemudian mengenakannya. Mereka mengubah diri mereka menjadi harimau, dan menjelajahi hutan, membunuh dan memakan orang-orang Indian. Namun, sebagian orang Indian berhasil mengetahui rahasia mereka dan berupaya untuk membasmi mereka. Mereka membunuh si laki-laki tua ketika dia menyerang mereka dalam rupa seekor harimau. Isterinya mendengar mereka menyebut nama si pembunuh. Dengan menyaru sebagai harimau, wanita ini mengejarnya dan mencabik-cabiknya.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Anak laki-laki wanita tua ini mempunyai dua anak laki-laki. Suatu hari wanita tua ini menemani anak laki-lakinya serta pemburu-pemburu yang lain menuju ke sebuah tempat yang ditumbuhi pohon *envieria*. lni adalah sebuah pohon yang buahnya menjadi makanan *toucan*[17]. Masing-masing pemburu kemudian memilih sebuah pohon, dan memanjatnya untuk membunuh burung-burung tersebut dengan sumpit mereka. Tiba-tiba si wanita tua muncul dalam rupa seekor harimau dan memakan burung-burung yang mati, yang jatuh di kaki pohon yang dipanjat oleh anak laki-lakinya. Setelah dia pergi, si anak turun dan memungut burung-burung mati yang tersisa. Dia kemudian mencoba memanjat pohon lagi, akan tetapi kakinya tertusuk duri, dan dia membungkuk untuk menarik duri tersebut. Ketika itu si wanita tua menerkam lehernya dan membunuhnya. Dia keluarkan hatinya, membungkusnya dengan beberapa lembar daun, dan membawanya kembali ke cucu laki-lakinya. Dia katakan bahwa benda itu adalah jamur pohon. Namun, karena bapak mereka tidak ada, anak-anak ini menjadi curiga, dan kemudian melongok ke wadah, dan tahu bahwa apa yang ada di situ adalah sebuah hati manusia. Mereka mengikuti nenek mereka ke hutan, melihatnya berubah menjadi harimau, dan memakan mayat bapak mereka. Salah seorang anak kemudian melontarkan sebuah tombak, yang ujungnya terbuat dari gigi babi hutan, ke dubur harimau. Si harimau lari, dan anak-anak ini kemudian mengubur sisa mayat ayah mereka dalam sebuah liang *trenggiling*.

Si nenek datang sambil mengerang kesakitan ketika tiba di rumah. Melihat kekhawatiran anak-anak ini, si nenek mengatakan bahwa dia terluka ketika dia jatuh di atas sebuah pokok pohon di perkebunan. Meskipun demikian, anak-anak kemudian memeriksa luka tersebut, dan melihat bahwa luka tersebut disebabkan oleh tombak. Mereka kemudian menyalakan api yang besar di belakang rumah dan menemukan sebuah batang pohon *ambauwa*

[17] Nama sejenis burung yang hidup di kawasan tropis di Amerika Selatan. Burung ini termasuk *genus Rhampastos,* famili *Rhampastidae*. Di Indonesia burung yang mirip dengan burung ini adalah burung enggang (*hornbill),* yang banyak terdapat di Kalimantan.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

yang berongga, yang salah satu ujungnya kemudian mereka belah memanjang. Belahannya saling beradu dan menimbulkan suara yang gaduh ketika dilemparkan ke tanah. Jadi, anak-anak tersebut menimbulkan kegaduhan yang luar biasa. Ini membuat si nenek tua keluar dengan marah karena mereka membuat kegaduhan di dekat orang yang tengah sakit. Segera mereka bekuk si nenek dan mereka lemparkan ke dalam api. Si nenek terbakar hidup-hidup dalam api (Lévi-Strauss, 1973: 363-364).

Jika mitos ini berdiri sendiri, tidak kita kaitkan dengan mitos-mitos yang lain, atau kita tidak mengetahui mitos-mitos lain yang mungkin memiliki persamaan tertentu, tentu akan sulit bagi kita untuk mengetahui makna mitos ini. Namun jika kita lihat beberapa mitos lain yang berasal dari kalangan orang Tucuna, akan kita temukan bahwa mitos ini mempunyai relasi-relasi tertentu dengan mitos-mitos tersebut. Kita lihat misalnya sebuah mitos lain dari orang Tucuna, mitos 310, yang berjudul "Harimau yang memakan anak-anaknya".

M-310. Tucuna. "Harimau yang memakan anak-anaknya"

Peti, seekor harimau, telah sejak lama membunuh anak-anak. Setiap kali dia mendengar seorang anak menangis karena ditinggalkan sendirian oleh orang tuanya, harimau ini kemudian menyaru menjadi si ibu. Dia akan mengambil si anak dan berkata: "Tekankan hidungmu pada duburku". Dibunuhnya si anak dengan cara mengeluarkan angin perut (kentut?), dan setelah itu dimakannya. Dyai, seorang *pengrajin*[18)], memutuskan untuk menyaru menjadi seorang anak-anak.

Dengan bersenjatakan pelemparnya (*ketapel?*), dia duduk di pinggir sebuah jalan setapak, dan mulai menangis. Si Peti segera tiba di tempat tersebut, menggendongnya dan menyuruhnya menekankan hidungnya pada dubur si Peti. Namun, Dyai waspada dan memalingkan mukanya. Si harimau segera kentut,

[18)] Handicraftsmen, demiurge.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

tetapi tanpa hasil. Setiap kali dia kentut, dia berlari makin cepat. Beberapa orang yang dijumpainya di jalan bertanya ke mana dia akan membawa 'bapak kita' (si pengrajin). Ketika si harimau menyadari siapa yang digendongnya, Peti menyuruh Dyai turun, tetapi Dyai menolak. Si harimau berjalan terus, setelah melewati sebuah gua, akhirnya mereka sampai di dunia lain. Selama itu dia terus-menerus menyuruh Dyai meninggalkannya.

Si harimau kemudian disuruh si Dyai kembali ke tempat mereka bertemu semula. Di sini ada sebuah pohon *muirapiranga,* yang pada batangnya terdapat sebuah lubang yang tembus. Pinggiran lubang ini halus. Dyai memasukkan kaki-kaki depan si harimau dalam lubang tersebut hingga keluar pada sisi yang lain. Setelah mengambil tongkat tariannya, dengan kaki-kaki belakangnya yang keluar di sisi lain, si harimau mulai menyanyi. Dia memanggil si kelelawar untuk memukul pantatnya. Setan-setan yang lain, anggota klen harimau, secara bergiliran mendatanginya dan memberinya makanan. Kini, kita kadang-kadang masih sering mendengar kegaduhan yang mereka buat, di tempat yang disebut *naimeki,* di sebidang tanah hutan sekunder, di dekat sebuah perkebunan tua (Lévi-Strauss, 1973:373-374).

Bagaimana Lévi-Strauss menganalisis mitos ini? Dengan memandang mitos-mitos secara sintagmatis dan paradigmatis sekaligus, serta dengan memperhatikan miteme-mitemenya, ternyata kita dapat melihat keterhubungan M-304 dan M-310 yang berasal dari kalangan orang Indian Tucuna dengan M-5 yang berasal dari kalangan orang Bororo. Keterhubungan antara mitos-mitos ini secara paradigmatis dan sintagmatis digambarkan dengan skema di halaman berikut (hal. 156).

Lewat transformasi-transformasi yang terjadi pada mitemе-mitemenya skema ini memperlihatkan dengan jelas keterhubungan mitos satu dengan yang lain. Transformasi dan keterhubungan antarmitos terlihat tidak hanya pada mitos-mitos tersebut. Apabila kita perhatikan miteme yang lain akan kita temukan keterhubungan mitos-mitos tersebut dengan mitos yang lain lagi.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

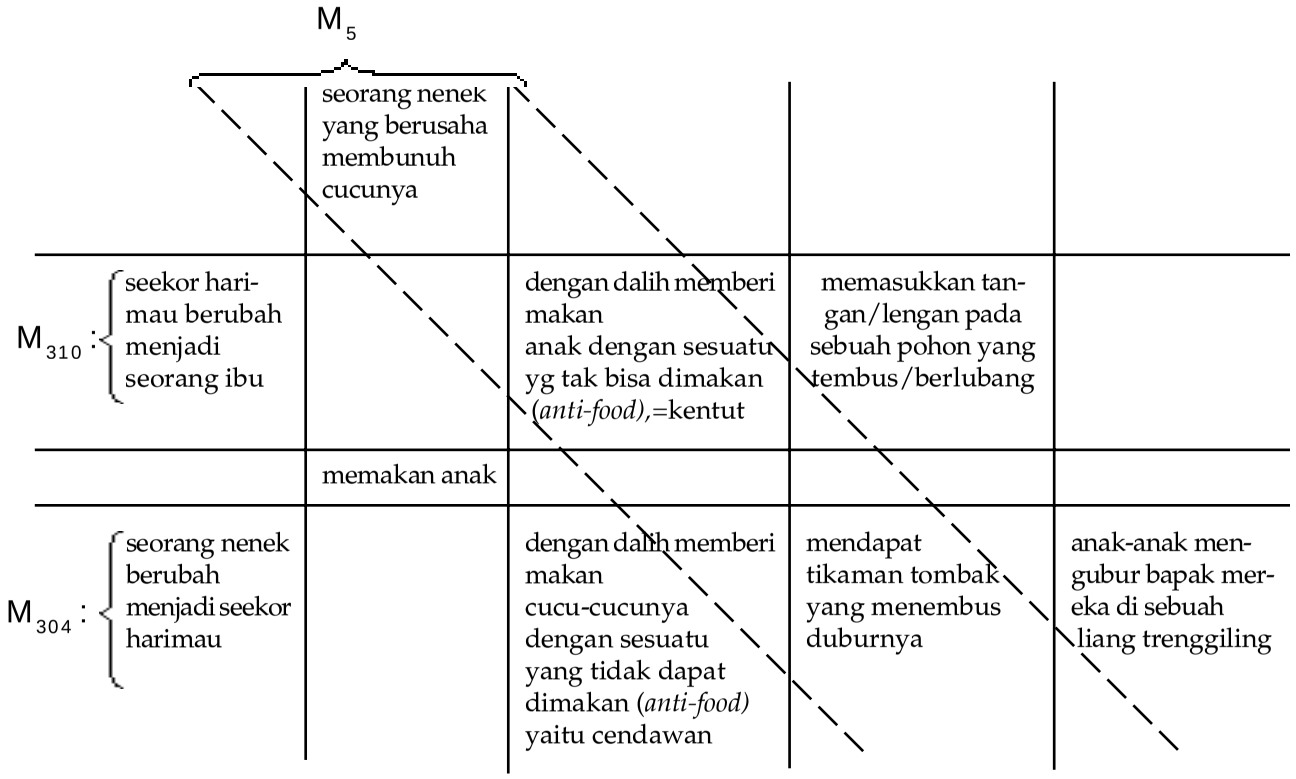
Mitos 304 misalnya, memiliki keterhubungan dengan mitos 22 dan mitos 24. Dua mitos terakhir ini tidak saya sampaikan di sini.

Lewat skema relasi antarmiteme tersebut Lévi-Strauss menunjukkan pada kita bahwa mitos-mitos yang dianalisisnya saling menjalin satu sama lain. Analisis yang dipaparkannya mengajak kita bolak-balik dari depan ke belakang, dan menuntut kita untuk mengingat kembali episode-episode tertentu dalam mitos sebelumnya yang mempunyai relasi dengan mitos-mitos yang tengah kita hadapi. Jika kita tidak cukup sabar dan teliti mengikuti uraian Lévi-Strauss, pasti kita akan sulit memahami berbagai kesimpulan yang ditariknya.

Kesulitan yang mungkin kita alami ketika mengikuti pemaparan dan analisis Lévi-Strauss adalah bahwa relasi-relasi logis yang dikemukakannya kadang-kadang memang terasa begitu jauh dan sama sekali tidak terbayangkan sebelumnya. Sebagai contoh adalah M-5, mitos tentang asal-mula penyakit. Buat Lévi-Strauss, 'penyakit' di situ -dalam arti merugikan dan negatif- dapat ditafsirkan sebagai unsur yang memastikan peralihan dari kehidupan ke kematian, dan itu berarti "establish a conjunction" antara kehidupan di bawah sini (di bumi) dengan kehidupan di sana. Fungsi penghubung inilah yang menurut Lévi-Strauss juga tampak pada mitos lain mengenai tembakau, karena tembakau juga mempunyai fungsi yang sama, namun dalam arti yang menguntungkan dan positif. Fungsi yang sama juga ada pada tongkat tari (*dance stick*) yang ada dalam M-304 di atas. Alat musik ini, kata Lévi-Strauss, mempunyai fungsi sebaliknya, artinya tidak konjungtif, tetapi *disjunctive.* Namun demikian, fungsi ini menguntungkan dan positif. Alat ini digunakan untuk melawan "demons who, through an excessive use of trees with bark, have got completely out of hand; they are not semblances of demons conjured up by men, but men changed into real demons" (1973: 378).

Mungkin kita akan bingung membaca kata-kata Lévi-Strauss ini. Mungkin pula kita akan merasa bahwa Lévi-Strauss

Buku ini tidak diperjualbelikan.



Sumber: Lévi-Strauss, 1973: 377

Buku ini tidak diperjualbelikan.

sebenarnya lebih banyak bermain kata-kata, sehingga apa yang dikemukakannya seolah-olah bisa masuk akal. Sementara itu kalau kita membaca sendiri mitos-mitos yang disodorkannya, tafsir kita mungkin sama sekali akan sangat berbeda dengan tafsir yang diberikan oleh Lévi-Strauss.

Terlepas dari soal kebingungan semacam ini, kita tidak perlu terlalu risau jika kita merasa tidak dapat memahami pendapat Lévi-Strauss dengan baik. Saya sendiri merasa kadang-kadang Lévi-Strauss membawa kita pada asosiasi-asosiasi yang terlalu jauh, yang nyaris tidak mungkin dan terasa dipaksakan, seperti halnya uraian Lévi-Strauss tentang alat musik, penyakit, dan tembakau di atas. Jika kita mulai bingung dengan apa yang diuraikan oleh Lévi-Strauss, sebaiknya kita ingat kembali kalimat pertamanya dalam buku *The Raw and The Cooked,* bahwa tujuan dari analisis dan uraiannya dalam buku tersebut, termasuk juga yang ada dalam buku-buku seri mitologika berikutnya, tidak lain adalah untuk menunjukkan bagaimana kategori-kategori tentang fenomena empiris (*empirical categories*) -seperti misalnya kategori yang mentah dan yang masak, yang segar dan yang busuk, yang basah dan yang kering, dan seterusnya-, dapat digunakan sebagai alat konseptual untuk mengelaborasi atau mengembangkan ide-ide yang abstrak dan kemudian dikombinasikan, digabungkan, menjadi proposisi-proposisi. Dengan kata lain, analisis dan uraian Lévi-Strauss yang berkelok-kelok serta begitu rinci sebenarnya ditujukan untuk menunjukkan bagaimana logika manusia bekerja, ketika manusia belum mengenal kategori-kategori yang abstrak seperti dalam aljabar. Dengan mengingat kembali tujuan pokok analisis tersebut kita dapat terlepas dari jerat-jerat uraian dan analisisnya yang begitu rumit, dan kembali bertanya tentang nalar mitis (*mythical thought*) yang ingin ditampilkannya. Pertanyaan yang dapat kita kemukakan kemudian adalah: apa kesimpulan Lévi-Strauss mengenai mitos dan nalar mitos setelah dia menganalisis ratusan mitos orang Indian Amerika secara struktural?

Lévi-Strauss mengatakan bahwa setiap mitos pada dasarnya berhadapan dengan sebuah masalah. Untuk memecahkan

Buku ini tidak diperjualbelikan.

masalah ini, nalar mitis kemudian menyandingkannya atau menyejajarkannya dengan masalah-masalah yang lain sekaligus, dan kemudian menunjukkan bahwa masalah-masalah tersebut *analogous* atau mirip satu sama lain. Sementara itu, sebenarnya tidak ada satu obyek pun yang cocok dengan citra-citra semacam itu; yaitu dengan citra bahwa masalah-masalah tersebut satu sama lain saling mencerminkan. Yang kemudian muncul dalam nalar mitis adalah obyek yang substansinya berasal dari properti-properti yang dapat diidentifikasi oleh nalar tersebut, ketika temuan-temuan nalar ini disandingkan satu dengan yang lain. Jadi, sebuah mitos pada dasarnya adalah *logical operations* atau cara menalar yang menggunakan metode "itu seperti...".

Nalar mitis menyelesaikan masalah tanpa dengan menyelesaikannya, tetapi dengan menyandingkannya dengan masalah-masalah yang lain, dan kemudian berusaha mencari persamaan-persamaannya. Meskipun pada tataran 'empiris' langkah semacam ini tidak memberi hasil atau akibat apa-apa, namun secara intelektual dia tetap bisa melegakan, karena dengan begitu masalah-masalah tersebut -berupa antara lain kontradiksi-kontradiksi, keanehan, dan sebagainya-, kemudian dapat terlihat sebagai perwujudan dari suatu struktur atau tatanan (*order*) tertentu yang dapat dimengerti dengan lebih mudah dan lebih baik, dan karena itu pula tidak menggelisahkan pemikiran dan perasaan. Dengan kata-kata Lévi-Strauss sendiri, "...A solution that is not a real solution to a specific problem is a way of relieving intellectual uneasiness and even existential anxiety when an anomaly, contradiction or scandal is presented as the manifestation of a structure of order that can be perceived more clearly in aspects of reality that are less disturbing to the mind and emotions" (1988: 171).

Dengan kata lain, nalar mitis juga bekerja dengan cara yang khas, unik, yaitu menggunakan beberapa kode atau sistem kode secara bersamaan untuk memecahkan berbagai persoalan. Masing-masing sistem kode mengungkapkan properti-properti, ciri-ciri, sifat-sifat, yang tersembunyi dari suatu bidang pengalaman

Buku ini tidak diperjualbelikan.

tertentu, yang kemudian memungkinkannya dibandingkan dengan properti, ciri dan sifat-sifat yang ada pada bidang-bidang yang lain. Di sini terjadi semacam "penerjemahan" properti, ciri atau sifat dari suatu bidang ke bidang yang lain. Masalah yang ada dalam bidang kekerabatan misalnya, dipecahkan dengan menerjemahkannya pada bidang kegiatan ekonomi, politik, rituil, dan sebagainya. Hal ini tidak berarti bahwa setiap mitos selalu menggunakan seluruh sistem kode yang mungkin digunakan. Sebuah mitos, tulis Lévi-Strauss, hadir sebagai "a system of equations in which the symbols, never clearly perceived, are approximated by means of concrete values chosen to produce the illusion that the underlying equations are solvable. Such choices are guided by an unconscious finality, but they are made among arbitrary and contingent elements, the products of history, so that the initial choice remains as impossible to explain as the choice of the set of phonemes that come to make up a particular language..." (1988: 172). Sulit dimengerti? Memang. Begitulah gaya retorika Lévi-Strauss.

4. KRITIK DAN KOMENTAR

Apa pelajaran yang dapat kita petik dari analisis struktural yang telah dikerjakan oleh Lévi-Strauss atas mitos? Banyak sekali. Mulai dari berbagai asumsi dasar yang menjadi fondasi analisis tersebut, cara Lévi-Sttauss menggunakan data etnografi, cara dia membangun argumentasi dan model-model, cara dia menampilkan model-model tersebut, hingga cara Lévi-Strauss menyusun prosedur dan hasil analisisnya dalam bentuk buku.

Memang tidak selalu mudah untuk memetik manfaat serta memberikan penghargaan yang sepantasnya pada apa yang telah dikerjakan oleh orang lain dengan susah-payah, seperti analisis atas ratusan mitos yang telah dilakukan oleh Lévi-Strauss dengan ketelitian dan ketekunan yang luar biasa. Lévi-Strauss mengatakan bahwa hampir selama dua puluh tahun dia 'mabuk mitos' (1978); membaca, menelaah, serta berusaha memahami mitos-mitos tersebut dengan menempatkan dalam konteks kultural mereka,

Buku ini tidak diperjualbelikan.

memanfaatkan data etnografi yang begitu banyak dan rinci, serta membangun model-model yang dapat memperlihatkan salingkaitnya mitos satu dengan yang lain secara paradigmatis.

Orang mungkin baru akan dapat lebih menghargai jerih-payah Lévi-Strauss di atas bilamana mereka mengetahui bagaimana keadaan mitos-mitos dari suku-suku bangsa di Amerika serta situasi kajian mitologi dalam dunia ilmiah sebelum Lévi-Strauss hadir dengan analisis stukturalnya. Ketika itu mitos-mitos tersebut boleh dikatakan berserakan, bertebaran di berbagai tempat tidak beraturan, dan orang tidak tahu bagaimana harus menyusun, menghimpun, dan memahaminya dalam suatu kesatuan yang bermakna. Tidak seorang ahli mitologi pun ketika itu tahu dan mau tahu bagaimana berbagai mitos tersebut dapat disusun dalam suatu kesatuan dalam arti yang sebenarnya, bukan hanya dikumpulkan menjadi satu dalam sebuah buku, sementara satu mitos dengan mitos yang lain tidak diketahui saling keterkaitannya. Kemudian datanglah Lévi-Strauss.

Dengan ketekunan, ketelitian, ketelatenan serta kesabaran yang luar biasa Lévi-Strauss akhirnya mampu menghimpun kembali ratusan mitos yang berserakan tersebut dan menempatkannya dalam sebuah bangunan besar di mana masing-masing mitos memperoleh tempatnya serta terkait dengan mitos-mitos yang lain. Pada saat bangunan mitologis atau struktur mitos itu telah selesai disusun, Lévi-Strauss dapat mengatakan apa kira-kira pesan yang hendak disampaikan oleh 'struktur mitos' tersebut kepada kita, umat manusia.

Kini, setelah berhasil menganalisis mitos-mitos tersebut dan menghubungkannya satu sama lain melalui relasi homologi, oposisi, transformasi, dan sebagainya, Lévi-Strauss merasa lega, karena dia dapat meninggalkan ladang mitologi Amerika Latin tersebut dalam kondisi yang lebih baik daripada sebelumnya (Lévi-Strauss, 1978). Kini kita juga dapat melihat bagaimana mitos-mitos yang begitu banyak tersebut dapat tergabung dalam suatu kesatuan, memperoleh posisi yang setara, serta terjalin satu sama lain lewat

Buku ini tidak diperjualbelikan.

beraneka-macam *armature*, *code* dan pesan. Berbagai mitos yang semula kabur dan gelap artinya, sekarang dapat dipahami, dapat dimengerti, dengan lebih baik.

Banyak pujian telah diterima oleh Lévi-Strauss atas karya-karya monumental yang dihasilkannya, namun tidak *fair* rasanya jika dalam buku ini saya juga hanya menampilkan berbagai kelebihan dari cara dan hasil analisis Lévi-Strauss tanpa berupaya rnengemukakan berbagai macam kritik yang telah dilontarkan kepadanya. Mengingat begitu banyaknya pembahasan dan kritik yang telah dikemukakan, di sini saya hanya akan mengemukakan beberapa kritik yang saya anggap cukup mendasar dan perlu diperhatikan, meskipun kritik-kritik itu sendiri -menurut saya- tidak selamanya tepat.

Berbagai kritik dan keberatan dari para ahli antropologi terhadap kajian mitos yang begitu luas dari Lévi-Strauss, dapat kita kelompokkan paling tidak dalam tiga kategori, yakni: (1) kritik terhadap perangkat dan metode analisis; (2) kritik terhadap data etnografi dan interprestasinya; serta (3) kritik terhadap hasil analisis atau kesimpulannya.

a. Kritik terhadap Perangkat dan Metode Analisis

Kritik atas perangkat, metode dan prosedur analisis yang digunakan oleh Lévi-Strauss juga dapat kita bedakan menjadi beberapa macam lagi. Kritik tersebut antara lain mengenai: (a) cara menggunakan konsep-konsep analitis; (b) konsistensi atau keajegan dalam prosedur analisis; (c) reduksi yang terjadi dalam proses analisis.

Kritik mengenai cara Lévi-Strauss menggunakan konsep-konsep analitisnya datang antara lain dari Mary Douglas, ahli antropologi Inggris, yang pernah melakukan penelitian di kalangan orang Lele di Afrika dan telah banyak menulis tentang agama dan simbolisme. Menurut Douglas Lévi-Strauss tidak selalu menggunakan konsep-konsep analitis dengan baik atau tepat. Misalnya saja, istilah "perbedaan" disamakan begitu saja

Buku ini tidak diperjualbelikan.

oleh Lévi-Strauss dengan "oposisi". "Mere difference is made to qualify as opposition", perbedaan digunakan untuk menyatakan adanya oposisi, kata Douglas, padahal tidak setiap perbedaan adalah oposisi. Kesalahan ini tampaknya remeh, akan tetapi sebenarnya punya implikasi jauh terhadap hasil analisis. Gara-gara kecerobohan tersebut Lévi-Strauss lantas sering membuat kesimpulan yang terlalu jauh, yang tidak selalu terasa cocok dengan data etnografi yang disodorkannya.

Mengenai istilah oposisi dalam tulisan Lévi-Strauss, orang masih sulit membedakan apakah istilah ini merupakan suatu *heuristic device* (alat kerja) untuk menata simbol-simbol yang ada, ataukah memang merupakan kategori-kategori yang ada dalam pikiran masyarakat yang telah melahirkan mitos-mitos tersebut (Yalman, 1967: 78). Walaupun sulit diingkari bahwa oposisi-oposisi yang ditemukan oleh Lévi-Strauss dalam mitos memang merupakan bagian dari struktur yang ada dalam mitos itu sendiri, "[b]ut opposition can be imposed on any material by the interpreter", oposisi dapat dikenakan oleh si penafsir atas material (obyek) yang manapun, tulis Douglas (1967: 61), dan rupanya Lévi-Strauss dianggap terlalu banyak melakukan hal seperti ini. Tidak mengherankan jika sebagian ahli antropologi kemudian berpendapat bahwa Lévi-Strauss seringkali terasa agak memaksakan datanya agar sesuai dengan kerangka yang telah ada dalam pikirannya. Dengan rumusan yang lain, Lévi-Strauss dianggap tidak membangun kesimpulannya atas dasar data yang ada di hadapannya, atau menguji pemikiran-pemikirannya dengan menggunakan data yang tersedia, tetapi memanfaatkan data tersebut untuk mendukung apa yang sudah diduga atau dirumuskannya terlebih dahulu.

Kedua, Lévi-Strauss dinilai kurang konsisten dalam analisis-nya. Lévi-Strauss pernah mengatakan bahwa untuk memahami sebuah mitos peneliti harus memperhatikan strukturnya daripada isi ceritanya (1963: 214). Namun demikian dalam prakteknya dia tidak melakukan analisis seketat seperti yang disarankannya.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Dalam empat bukunya mengenai logika mitos terlihat bahwa Lévi-Strauss tidak hanya melakukan telaah pada tataran sintaksis, tetapi juga pada tataran semantis atau 'isi', dan ini tampaknya dia lakukan dengan sadar, sebab Lévi-Strauss juga pernah mengatakan bahwa dalam mitos bentuk dan isi tidak dapat sepenuhnya dipisahkan (Yalman, 1967: 82). Ketika seorang peneliti berusaha memisahkannya, pada saat yang sama bentuk dan isi tersebut kembali saling mempengaruhi. Dengan kata lain, analisis mitos tidak dapat dilakukan hanya dengan memperhatikan struktur. Isi mitos ternyata tetap tidak dapat diabaikan, karena sifat yang ada pada bahasa mitos itu sendiri.

Mitos tersusun dari kata-kata yang kemudian membentuk kalimat-kalimat. Sebuah kata dalam mitos adalah sebuah simbol, lambang, yang berbeda dengan fonem, yang dapat dikatakan sebagai tanda. Sebuah tanda memang tidak bermakna. Dia kosong. Tidak memiliki acuan. Tidak demikian halnya dengan lambang. Lambang mempunyai acuan, sehingga meskipun dalam analisis struktural si peneliti berusaha untuk memperlakukannya sebagai tanda, hal itu tidak akan pernah betul-betul berhasil dilakukan. Di sini Lévi-Strauss memang memperoleh pembenaran (*justification*) untuk menyajikan fakta-fakta kebudayaan, berupa konsep-konsep, filsafat, adat-istiadat, dan perilaku, yang singkat namun efektif, dari suku-suku yang memiliki mitos-mitos tersebut (Yalman, 1967: 82), karena dengan bantuan fakta-fakta kebudayaan inilah maka fakta-fakta yang ada dalam mitos kemudian dapat disandingkan dan diperlakukan seolah-olah sebagai fonem. Fakta-fakta kebudayaan ini diperlukan untuk membangun tafsir struktural atas mitos-mitos tersebut. Akan tetapi pada saat itu juga Lévi-Strauss sebenarnya tidak lagi menerapkan metode analisis yang disarankannya dengan cukup ketat.

Kritik yang dikemukakan oleh Yalman ini memang benar, akan tetapi hal itu sama sekali tidak melemahkan argumen Lévi-Strauss ataupun membuat metode dan prosedur analisis yang digunakan oleh Lévi-Strauss menjadi cacat atau tidak sah. Pada

Buku ini tidak diperjualbelikan.

akhirnya kritik dari Yalman hanya menghasilkan saran agar Lévi-Strauss bersikap lebih konsisten dalam analisisnya.

Kritik ketiga mengatakan bahwa cara analisis yang dikerjakan oleh Lévi-Strauss bersifat *reductionist* (reduksionis). Penggunaan cara analisis semacam ini sebenarnya sah-sah saja dan tampaknya memang mampu menghasilkan suatu makna yang baru atau berbeda, walaupun makna tersebut lebih miskin, "a lesser meaning". Reduksionisme ini terkait erat dengan analogi atau model vang digunakan oleh Lévi-Strauss. Mary Douglas berpendapat bahwa reduksionisme yang terjadi di situ bersumber pada dua hal, yakni: (a) model komputer yang dipakainya, dan (b) adanya dua tujuan dalam analisis wacana.

Sebagaimana kita ketahui, Lévi-Strauss sebenarnya tidak hanya menggunakan model bahasa, tetapi juga model atau analogi komputer. Dengan menggunakan model ini Lévi-Strauss kemudian menganggap atau memperlakukan unit-unit struktural mitos (*structural units of myth*) seolah-olah tidak bersifat ambigu atau mendua. Di sinilah terletak problemnya, yang jika ditelusuri lebih lanjut ternyata berawal dari perbedaan antara 'kata' sebagai simbol dan fonem sebagai tanda.

Dalam konteks mitos dan puisi, kata-kata yang terbaik -menurut Douglas- adalah kata-kata yang ambigu (*ambiguous*), yang maknanya tidak sangat jelas atau bisa banyak, dan "the more richly ambiguous the more suitable for the poet's or the myth-maker's job". Oleh karena itu pula, "there is no end to the number of meanings which can be read into a good myth" (Douglas, 1967: 62-63). Namun, ketika kata-kata ini kemudian diperlakukan sebagai 'tanda' yang tak bermakna -kecuali dalam oposisinya dengan tanda yang lain-, seperti halnya sebuah fonem, maka ambiguitas tersebut menjadi sangat berkurang, sehingga dia tidak lagi dapat membangkitkan imaji-imaji yang kaya dan penuh nuansa dalam citra pendengar mitos atau pembaca puisi.

Ketika menganalisis puisi (bersama dengan Jakobson), Lévi-Strauss (1970) sangat menghargai ambiguitas yang kaya dari kata-

Buku ini tidak diperjualbelikan.

kata yang digunakan, namun ketika berhadapan dengan mitos Lévi-Strauss rupanya menganggap bahwa makna kata-kata dalam mitos sudah sangat jelas, sehingga mudah dipotong-potong menjadi unit-unit yang dapat dikenali dan ditentukan secara obyektif. "It is partly in this process of semantic chopping that so much of the meaning of myth gets lost", kata Douglas (1967: 63).

Adanya dua tujuan dalam analisis wacana merupakan faktor lain yang membuat hasil analisis struktural Lévi-Strauss menjadi tampak miskin. Dalam analisis ini sebuah atau sepotong wacana, seperti sebuah versi mitos tertentu, dapat dianalisis dengan tujuan untuk: (1) untuk mengetahui apa yang dikatakan, artinya untuk mengetahui 'pesan' atau 'isi' yang disampaikan; (2) untuk mengungkap bahasa atau alat yang digunakan untuk mengatakan atau menyampaikan pesan. Sampai saat ini masih belum ada alasan yang cukup kuat untuk mengatakan bahwa struktur wacana adalah mirip atau sama dengan struktur bahasa. Meskipun demikian ada alasan untuk menunjukkan bahwa jika analogi bahasa yang digunakan, maka suatu analisis kemudian akan ditujukan untuk mendapatkan struktur yang mirip (*similar*) guna menemukan suatu logika korelasi-korelasi, oposisi-oposisi dan perbedaan-perbedaan (Ricoeur, 1963 :1)

Kita dapat mengatakan bahwa analisis yang pertama -mengenai apa yang dikatakan oleh sepotong wacana-, ditujukan untuk mengungkap struktur tertentu. Inilah yang dilakukan oleh para kritikus sastra dan yang dikerjakan oleh Jakobson bersama Lévi-Strauss (1970). Analisis semacam ini tidak dimaksudkan untuk menghasilkan suatu pernyataan yang padat mengenai suatu tema. Jadi tidak bersifat reduksionis. Lain halnya dengan analisis yang ke dua. Analisis ini ditujukan untuk menemukan suatu struktur formal atau umum, yang tidak hanya berlaku untuk suatu jenis bahasa tertentu. Misalnya saja bentuk *soneta* atau *alexandrine* tidak hanya ada dalam sebuah puisi, atau merupakan ciri khusus dari sebuah puisi yang tengah dianalisis, tetapi juga ada pada bentuk-bentuk yang lain. Di sini mengetahui bahwa

Buku ini tidak diperjualbelikan.

sebuah puisi telah ditulis dalam bentuk soneta tidak berarti telah mengetahui apa isi puisi tersebut. Demikian pula halnya dengan suatu struktur tatabahasa ketika dia dikatakan bersifat formal. Sebuah buku tentang tatabahasa memang mengemukakan kondisi-kondisi yang melingkupi suatu komunikasi atau membuat komunikasi jenis tertentu dapat berlangsung, tetapi buku tersebut tidak mengatakan sesuatu tentang komunikasi itu sendiri (Douglas, 1967: 64). Analisis struktural Lévi-Strauss ingin menggapai semua hasil dari dua cara analisis wacana tersebut, dan di situlah terletak problemnya.

Lévi-Strauss mengatakan bahwa dia berupaya meng-ungkapkan struktur-struktur formal dari berbagai mitos, namun dia tidak dapat mengesampingkan minatnya untuk mengetahui apa yang ada dalam mitos-mitos itu sendiri, isi mitos itu sendiri, atau apa yang diperbincangkan dalam mitos-mitos tersebut. Dia rupanya mengira bahwa jika dia dapat menemukan struktur formal, maka itu tidak akan mirip seperti buku tatabahasa tetapi lebih mirip dengan ringkasan dari tema-tema yang telah dihasilkan oleh suatu analisis struktural atas sejumlah mitos. Jadi, kecenderungan reduksionis memang terdapat dalam tipe analisis mitos yang dikerjakan oleh Lévi-Strauss. Sadar atau tidak, menurut Douglas, Lévi-Strauss telah terperangkap ketika dia mengatakan bahwa dia telah menemukan, mengungkapkan, "the real underlying meanings of myths", sementara dia tidak pernah dapat memisahkan "the particular artistic structure of a particular set of myths from their general or purely formal structure" (1967: 64). Seperti halnya mengetahui bahwa struktur *rhyme* (pengulangan bunyi) adalah a, b, b, a tidaklah sama dengan mengetahui isi sebuah soneta, demikian pula halnya dengan analisis struktural. Mengungkapkan struktur formal sebuah mitos tidak akan banyak membantu upaya kita menafsirkan isi mitos tersebut dan juga tidak sama dengan mengungkapkan pesan mitos itu sendiri (Douglas, 1967: 64).

Sepintas lalu, kritik Douglas ini terasa sangat telak dan mengena, namun jika ditelaah dengan lebih teliti kritik ini

Buku ini tidak diperjualbelikan.

tidak seluruhnya tepat, karena berangkat dari pandangan yang sangat berbeda mengenai apa yang dimaksud dengan 'isi'. Douglas dengan sangat jelas membedakan pengertian 'struktur' dengan 'isi', sementara bagi Lévi-Strauss struktur tersebut tidak lain adalah isi itu sendiri. Selain itu, contoh Douglas bahwa struktur tersebut adalah seperti rhyme, sama sekali tidak tepat dan mudah menyesatkan pembaca yang kurang kritis. Struktur yang dimaksud oleh Lévi-Strauss tidak dapat disamakan atau diumpamakan seperti rhyme, sebagaimana rhyme tidak dapat disamakan dengan isi, seperti yang dikatakan oleh Douglas.

Kembali ke persoalan reduksionisme, sebenarnya reduksionisme itu sendiri tidak selamanya salah atau merupakan suatu kelemahan, karena hal semacam ini tidak hanya menimpa strukturalisme, tetapi juga banyak paradigma dalam ilmu sosial-budaya lainnya. Persoalan yang mungkin dianggap lebih serius adalah karena analisis struktural kemudian menyisakan terlalu banyak elemen dari mitos tidak teranalisis. Namun, hal ini ternyata juga tidak sepenuhnya benar, karena dalam beberapa kasus analisis struktural ternyata dapat mencakup lebih banyak elemen mitos dibandingkan dengan cara analisis yang lain, sebagaimana yang saya alami ketika saya menerapkan analisis struktural atas mitos dan karya sastra modern (lihat bab 5-8).

Kritik yang lain dilontarkan oleh David Maybury-Lewis, ahli antropologi yang selalu kritis terhadap Lévi-Strauss, terutama terhadap metode dan hasil analisisnya. Dengan teliti Maybury-Lewis mencheck ulang cara-cara analisis dan metode verifikasi yang dikerjakan oleh Lévi-Strauss dalam bukunya *From Honey to Ashes,* dan Maybury-Lewis akhirnya sampai pada kesimpulan bahwa cara-cara analisis yang dipaparkan Lévi-Strauss dengan begitu meyakinkan ternyata tidak pernah secara tepat diformulasikan dan hanya secara intuitif diterapkan. Verifikasi yang dikerjakan oleh Lévi-Strauss didasarkan pada sejumlah asumsi, dan orang lain dipaksa untuk menerima kebenaran asumsi tersebut begitu saja. Maybury-Lewis kemudian mencoba

Buku ini tidak diperjualbelikan.

membantah berbagai asumsi Lévi-Strauss yang tidak berdasar. Tentang hasil analisis Lévi-Strauss dia memberikan komentar: "After all of Lévi-Strauss' dialectical ingenuity we still do not know who is supposed to be saying what in what language to whom" (Maybury-Lewis, 1970:160).

b. Kritik terhadap Interpretasi Data Etnografi

Oleh karena tafsir atas makna mitos terkait erat dengan konteks kultural mitos tersebut, maka data etnografi dengan sendirinya menjadi penting peranannya dalam proses penafsiran terhadap mitos itu. Keakuratan data ini dengan sendirinya akan turut menentukan kesimpulan yang diambil atau makna yang dikemukakan. Beberapa ahli antropologi mencoba melontarkan sejumlah kritik terhadap Lévi-Strauss dari sudut data etnografi ini. Di antaranya adalah Alice Kassakoff dan John W. Adams.

Dua ah1i antropologi ini telah melakukan penelitian lapangan di salah satu suku Indian Tsimshian. Mereka mencoba menilai hasil analisis struktural dan tafsir Lévi-Strauss atas kisah si Asdiwal dengan menggunakan data etnografi yang berhasil mereka kumpulkan. Telaah Kassakoff atas analisis Lévi-Strauss sampai pada kesimpulan bahwa paparan Lévi-Strauss mengenai hal-hal yang berkaitan dengan sistem kekerabatan ternyata malah "serve to mask the reality of kinship", menutupi realitas kekerabatan itu sendiri (Kasakoff, 1974: 164).

Lain halnya dengan Adams (1974) yang berpendapat bahwa dalam analisisnya Lévi-Strauss telah membangun suatu masalah yang sebenarnya tidak ada di kalangan orang Tsimshian. Kisah Asdiwal -menurut Adams- sebenarnya tidaklah mengingkari realitas, sebagaimana ditafsirkan oleh Lévi-Strauss. Dengan kata lain, Lévi-Strauss sendiri sebenarnya yang mengada-adakan masalah tersebut, agar hasil analisis dan tafsirnya atas kisah si Asdiwal tampak masuk akal. Kritik ini rasanya cukup telak dan mendasar, namun ini juga belum cukup. L.L. Thomas, J.Z. Kronenfeld dan D.B. Kronenfeld mengemukakan kritik yang lebih tajam lagi.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Dalam tulisan mereka (1976) tiga pakar ini mencoba merobohkan bangunan tafsir yang dibuat oleh Lévi-Strauss tentang kisah si Asdiwal dengan memanfaatkan data etnografi mereka yang juga rinci dan tampak lebih akurat. Hasilnya adalah sebuah kritik yang cukup menghancurkan. Thomas, Kronenfeld, dan Kronenfeld, menyimpulkan bahwa tafsir Lévi-Strauss tersebut ternyata penuh berisi generalisasi-generalisasi etnografis yang sangat diragukan kebenarannya, analisis strukturalnya mengandung 'misrepresentations of the story' di sana-sini, pernyataan-pernyataan teoritis Lévi-Strauss sangat sering berlawanan satu sama lain, pemilihan unit-unit analisis dilakukan dengan seenaknya (tanpa kriteria yang jelas), perumusan masalahnya tidak jelas, sehingga jawabannya juga tidak jelas. Telaah kritis tiga peneliti tersebut akhirnya sampai pada pendapat bahwa analisis Lévi-Strauss tentang kisah si Asdiwal -yang selama ini dipandang sebagai analisis struktural yang paling berhasil dari Lévi-Strauss atas sebuah mitos dengan satu-dua variannya-, ternyata sebenarnya tidak sehebat yang diduga. Banyak kesalahan terdapat di dalamnya, sehingga tafsir Lévi-Strauss di situ sebenarnya juga tidak perlu terlalu dipercaya.

c. Kritik terhadap Hasil Analisis

Kritik-kritik terhadap hasil analisis dari Lévi-Strauss dapat dikategorikan menjadi kritik atas: (a) kemampuan analisis struktural menuntaskan tafsir yang diberikan, dan (b) 'kebenaran' struktur mitos yang dikemukakan .

Lévi-Strauss mengatakan bahwa mitos merupakan sebuah 'komentar negatif' tentang realitas sosial. Di sini kita tidak dapat membiarkan Lévi-Strauss mengatakan begitu saja bahwa dia telah menemukan *the meaning,* makna satu-satunya, dari mitos yang komplex dan kaya. Bagaimanapun juga, analisis struktural Lévi-Strauss masih jauh dari tuntas, karena ada tema-tema lain dalam mitos yang positif (tidak negatif) tentang kenyataan sosial (Douglas, 1967: 59), dan tema-tema ini rupanya kurang berhasil diungkapkan oleh Lévi-Strauss. Lebih lanjut, 'makna' yang

Buku ini tidak diperjualbelikan.

dihasilkan oleh analisis struktural lewat tangan Lévi-Strauss ternyata hanya "biasa-biasa saja". Menurut Douglas analisis tersebut hanya berhasil mengungkap makna yang 'tidak penting'.

Dalam kritik sastra teknik analisis yang dilakukan oleh Lévi-Strauss (bersama dengan Jakobson) adalah cara yang oleh T.S. Elliot disebut sebagai cara 'aliran pemeras jeruk' (*lemonsqueezer school of criticism*) atau teknik pemeras jeruk. Dengan teknik ini, seorang kritikus sastra akan memperhatikan baris demi baris, stanza demi stanza, dalam sebuah puisi dan kemudian memeras, menyedot, setiap tetes makna dari puisi tersebut. Dengan cara ini pula si kritikus akan dapat melihat kesatuan (*unity*), keekonomisan (*economy*), dan kelengkapan (*completeness*), serta implikasi-implikasi yang begitu luas dari karya sastra yang bersangkutan.

Memang, jika teknik ini diterapkan pada puisi, sebagaimana yang dikatakan Douglas, teknik tersebut akan menghasilkan "a high rate of extraction and the meaning flows out in rich cupfuls" (Douglas,1967: 62). Namun, ketika teknik ini diterapkan untuk menganalisis mitos 'pemeras jeruk' tersebut ternyata mengalami banyak kebocoran, "instead of more and richer depths of understanding, we get a surprise, a totally new theme, and often a paltry one at that" {Douglas, 1967: 62-63).

Ketika analisis struktural dikenakan pada mitos Oedipus misalnya, berbagai tema besar (*majestic*) yang sebelumnya ditemukan dalam kisah tersebut -seperti tentang nasib, kewajiban, dan pengetahuan tentang diri-sendiri- kemudian hilang, dan orangpun tidak tahu lagi bagaimana kisah tersebut dimulai. Hal yang sama terjadi ketika Edmund Leach menerapkan tehnik tersebut untuk menganalisis Kitab Kejadian (*Genesis*). Tema-tema metafisik yang kaya mengenai penyelamatan dan kesatuan kosmis digantikan kemudian oleh aturan-aturan praktis mengenai pengaturan seksual. Ketika Lévi-Strauss selesai menganalisis mitos Tsimshian, mitos tersebut direduksi menjadi kecemasan-kecemasan mengenai masalah-masalah perkawinan sepupu silang matrilateral (yang

Buku ini tidak diperjualbelikan.

sebenarnya hanya berlaku untuk pewaris-pewaris kepala suku). Hasilnya kemudian tidak lain adalah reduksionisme yang agak berlebihan, dan analisis struktural hanya mampu menghasilkan makna-makna yang sepele (Douglas, 1967).

Kritik Douglas di atas ditujukan terutama pada ketidakmampuan analisis struktural untuk menampilkan makna-makna yang lebih kaya dan lebih penuh nuansa, dan kritik Douglas tersebut banyak benarnya. Akan tetapi perlu juga diingat bahwa hasil analisis struktural yang dikritik oleh Douglas bukanlah hasil analisis Lévi-Strauss dan Leach yang benar-benar serius. Apakah kritik Douglas tersebut masih berlaku untuk enam buku Lévi-Strauss tentang mitos? Saya sendiri sangsi, karena apa yang dianggap kegagalan analisis struktural di atas justru tidak banyak terlihat dalam buku-buku ini.

Analisis struktural dinilai memiliki kelemahan karena mengambil model dari linguistik, hal mana berarti bahwa analisisnya pertama-tama -sebagaimana ditekankan oleh de Saussure- bersifat sinkronis, sehingga cara analisis ini hanya cocok untuk sistem-sistem saja. Kalau tokh diinginkan bersifat diakronis, maka analisis tersebut hanya dapat dilakukan pada sistem-sistem sebelum dan setelah terjadinya evolusi. Selanjutnya, teknik-teknik analisis struktural juga hanya dapat diterapkan pada setiap perilaku yang sistematis, sedang kalau perilaku tersebut tidak sistematis maka peneliti akan berupaya sedapat mungkin menemukan regularitas (*regularities*) yang ada. Akibatnya adalah analisis ini akan meninggalkan begitu banyak sisa (Douglas, 1967). Meskipun ada pendapat yang mengatakan bahwa teknik analisis Lévi-Strauss dapat diterapkan pada semua macam mitos (lihat Leach, 1974), namun menurut Douglas pendapat tersebut sama sekali tidak mengatakan bahwa hasil analisisnya akan tuntas (*exhaustive*). Di mata Douglas ketika analisis struktural tersebut diterapkan pada mitos yang lebih kompleks seperti mitos-mitos dalam Genesis, akan terlalu banyak sisa yang tidak terangkum dalam analisis.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Selanjutnya, Lévi-Strauss juga mengatakan bahwa analisisnya ditujukan antara lain untuk mengungkapkan pola pikir atau logika mitos yang masih tampak jelas dalam masyarakat-masyarakat dengan kondisi kehidupan yang sangat sederhana. Akan tetapi ketika hasil analisis tersebut ditelaah dengan lebih kritis, muncul sebuah pertanyaan mendasar: apakah pola pikir 'tukang' (*bricoleur*) terseut -yang merupakan lawan dari pola pikir 'insinyur' (*ingenieur*)-, memang betul-betul merupakan pola pikir yang ada pada suatu masyarakat, ataukah pola tersebut sebenarnya merupakan hasil dari metode analisis struktural; hasil *othak-athik* Lévi-Strauss saja? (Douglas, 1967). Dengan kata lain, jangan-jangan pola pikir tukang atau 'cara berfikir tertentu' yang ada dalam masyarakat primitif tersebut sebenarnya tidak ada; jangan-jangan dia hanya sebuah konstruksi yang lahir karena penggunaan metode analisis tertentu, yaitu metode cara analisis struktural dari Lévi-Strauss. Jika demikian, maka logika mitos-mitos yang disodorkan oleh Lévi-Strauss tentunya lebih merupakan sebuah "illusion produced by the method", ilusi yang dihasilkan oleh metode yang digunakan (Douglas, 1967: 66), daripada 'realitas' sebenarnya yang ada di luar sana.

Kritik yang agak senada mengatakan bahwa analisis struktural belum berhasil menampilkan suatu *religious world view* atau pandangan keagamaan dari masyarakat-masyarakat yang dianalisis mitosnya. Sebagaimana dikatakan oleh Yalman (1967), setelah kita diajak oleh Lévi-Strauss menyelami puluhan, bahkan ratusan mitos orang Indian Amerika, pada akhirnya, "an immense distance is covered, but, though the basis is present, it does not permit a systematic presentation of a religious world-view. On the contrary, *it is merely the impact of the orderly mind of the author which allows us to detect* the latent principles of organization in this vast mass of extremely complex material" (Yalman, 1967: 82; cetak miring dari saya). Jadi tatanan, keteraturan, atau order yang merupakan prinsip-prinsip laten organisasi yang tersaji di depan pembaca sebenarnya merupakan hasil dari nalar

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Lévi-Strauss yang teratur saja, bukan datang dari mitos-mitos itu sendiri, karena pada akhirnya Lévi-Strauss tidak menampilkan suatu pandangan hidup keagamaan yang sistematis. Oleh karena itu, kitapun bertanya-tanya: apakah berbagai simetri, homologi, oposisi dan sebagainya yang ditampilkan oleh Lévi-Strauss memang ada dalam pikiran masyarakat yang diteliti?

Kesangsian seperti yang dikemukakan oleh Mary Douglas dan Nur Yalman ini sudah diantisipasi oleh Lévi-Strauss. Jawab Lévi-Strauss atas kritik semacam ini adalah dengan mengembalikannya pada salah satu asumsi dasarnya, yakni bahwa manusia pada dasarnya memiliki kemampuan nalar yang sama. Tidak ada perbedaan kualitas antara manusia modern dan manusia primitif dalam soal nalar dan kemampuan mereka menggunakan nalar tersebut. Situasi dan kondisi yang berbedalah yang membuat orang-orang 'primitif' kemudian mengembangkan kemampuan yang berbeda dari berbagai kemungkinan dan kemampuan yang sudah ada dalam nalar manusia tersebut.

Apabila asumsi ini diterima maka apakah hasil analisis tersebut merupakan hasil dari nalar Lévi-Strauss -yang mewujud dalam rupa metode dan analisis struktural- ataukah dia memang realitas yang sebenarnya -yaitu merupakan nalar 'tukang' dari manusia primitif-, tidak ada lagi bedanya, karena nalar Lévi-Strauss tidak berbeda dengan nalar orang primitif. Sebagaimana dia katakan: apa bedanya, apa salahnya, mengatakan bahwa pemikiran mereka mengambil bentuk di bawah pengaruh pemikiran saya, atau pemikiran saya mengambil bentuk mengikuti gerak pemikiran mereka? (Lévi-Strauss, 1969); bukankah saya dan mereka sama-sama manusia dengan nalar yang sama? Dengan kata lain, Lévi-Strauss ingin mengatakan bahwa struktur yang ditampilkannya dalam mitos adalah struktur yang ada dalam pikirannya, dan sekaligus juga ada dalam pikiran orang-orang yang ditelitinya. Jadi, hasil analisis tersebut adalah hasil dari metode dan sekaligus juga realitasnya.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Jawaban semacam ini, sebagaimana dikatakan Yalman, dapat saja diterima asal ada kesamaan identitas antara struktur yang muncul dari pihak tineliti dengan pihak peneliti (Yalman, 1967:82). Masalahnya adalah bahwa pada tataran teknis kesamaan identitas ini perlu disangsikan adanya, karena Lévi-Strauss sendiri pernah mengatakan bahwa *native models* dan *models of the anthropologist* tidak harus bertemu. Yang dimaksud oleh Lévi-Strauss sebagai model dari tineliti *(native model)* di sini sebenarnya adalah *conscious models* mereka. Model ini memang dapat berbeda dengan model dari peneliti, namun selanjutnya posisi peneliti berbeda dengan tineliti, karena berdasarkan atas *conscious models* dari tineliti, peneliti kemudian membangun model baru yang dapat menjelaskan atau merangkum *conscious models* tersebut. Model yang dibuat oleh peneliti ini tentu saja tidak diketahui ataupun disadari oleh tineliti.

Di lain pihak, meskipun peneliti mengetahui model ini karena dia yang membuatnya, hal itu tidak berarti bahwa perilakunya kemudian secara sadar selalu dibimbing oleh model yang dibangunnya. Model ini dapat tetap berada pada tataran nirsadar si peneliti, sebagaimana yang terjadi pada seorang ahli bahasa. Meskipun dia mengetahui struktur dan tatabahasa dari bahasa yang digunakannya, hal itu tidak lantas berarti bahwa dia akan secara sadar selalu dibimbing oleh struktur dan tatabahasa tersebut ketika dia berbicara. Model yang dibuatnya, yakni struktur dan tatabahasa yang diungkapnya, tetap berada pada tataran nirsadar. Oleh karena itu Lévi-Strauss merasa tetap dapat mengatakan: apa bedanya jika struktur tersebut berasal dari dia dengan dari tineliti, toh semuanya tetap akan berada pada tataran nirsadar? Oleh karena dalam hal ini si ahli antropologilah yang melakukan penelitian, maka dialah yang dapat membangun model tersebut, bukan orang yang diteliti. Pendapat ini memang dapat diterima, namun sayangnya pendapat itu tidak didukung dengan keajegan atau konsistensi pandangan dari Lévi-Strauss, sehingga akhirnya muncul kritik-kritik yang tidak perlu. Seandainya saja Lévi-Strauss lebih berhati-hati dan konsisten

Buku ini tidak diperjualbelikan.

dalam menggunakan konsep-konsep tertentu dalam analisisnya berbagai kritik tersebut mungkin tidak akan muncul.

Selanjutnya, Lévi-Strauss juga mengatakan bahwa struktur-struktur mitos dibangun dari oposisi-oposisi dan mediasi-mediasi, dan ini bagi Lévi-Strauss adalah juga struktur itu sendiri, namun menurut Mary Douglas tidak. Douglas beranggapan bahwa mengatakan suatu struktur itu terbangun dari apa, tidak sama dengan mengatakan apa struktur itu, "what the structures are". Bagi Douglas analisis struktural Lévi-Strauss baru sampai pada pernyataan bahwa di situ ada struktur (Douglas, 1967: 65), namun belum sampai pada pernyataan yang lebih eksplisit, "ini dan beginilah strukturnya".

Selain itu, meskipun analisis struktural Lévi-Strauss memang tampak meyakinkan di berbagai tempat, tak urung ada saja beberapa masalah filosofis yang tetap menggantung tidak terjawab. Misalnya saja, mitos -seperti halnya puisi- umumnya dianggap taat pada konvensi-konvensi budaya setempat, akan tetapi mitos tidaklah sama dengan 'pemikiran' atau nalar. Jika dikatakan bahwa mitos adalah mimpi kolektif, apakah sekumpulan mimpi dari suku yang sama akan memperlihatkan pula pola yang sama? Dapatkah mitos-mitos ini secara serius diperlakukan sebagai sebuah refleksi penalaran dari suku tersebut? (Yalman, 1967: 84). Pertanyaan-pertanyaan ini tampaknya berada di luar minat Lévi-Strauss, sehingga mereka hanya dapat dijawab melalui penelitian empiris yang lebih teliti atau kajian filosofis yang lebih serius.

d. Kelebihan Analisis Struktural

Berbagai kritik yang tajam, ketat, dan teliti di atas, ternyata tidak lantas membuat para pengkritik sendiri kehilangan respek atau rasa kagum terhadap paradigma struktural dari Lévi-Strauss. Bagaimanapun juga masih sangat banyak manfaat yang dapat dipetik dari cara analisis struktural yang dirintis oleh Lévi-Strauss. Maybury-Lewis misalnya mengatakan bahwa banyak hal-hal dalam buku Lévi-Strauss yang dikritiknya "terasa betul", dan menurutnya

Buku ini tidak diperjualbelikan.

pandangan-pandangan Lévi-Strauss telah berhasil membuka perspektif-perspektif baru dalam analisis mitos (1970: 161-162).

Mary Douglas yang kritis juga berpendapat bahwa analisis struktural yang dikerjakan Lévi-Strauss telah mampu mengungkapkan acuan-acuan tertentu, makna-makna yang sangat dalam, yang tak terduga dan menarik, dari serangkaian mitos-mitos tertentu. Untuk dapat menampilkan makna ini seorang ahli antropologi harus memiliki pengetahuan yang luas tentang kebudayaan masyarakat pemilik mitos-mitos tersebut. Di sini ahli antropologi menggunakan cara yang berlawanan dengan cara yang dipakai oleh para kritikus sastra, yakni dia berangkat dari kebudayaan yang diketahuinya untuk menafsirkan atau mengungkap makna mitos yang tidak diketahuinya. Jadi sebelum menganalisis mitos-mitos tertentu dia perlu mengetahui lebih dulu budaya masyarakatnya (Douglas, 1967: 66).

Dalam pandangan Nur Yalman, Lévi-Strauss telah berhasil memperlihatkan pada publik pembacanya bahwa mitos-mitos yang dianalisisnya tidaklah bervariasi begitu saja tanpa aturan. Lévi-Strauss menunjukkan dengan jelas bahwa di situ terdapat koherensi logis, keutuhan logis tertentu; bahwa elemen-elemen dari sebuah mitos yang tidak dapat dijelaskan akan dapat menjadi jelas ketika dianalisis bersama mitos lain yang berlawanan, yang berasal dari sukubangsa tetangga (Yalman, 1967: 74-75).

Pada tataran tertentu, di mata Yalman, Lévi-Strauss juga telah sangat berhasil memperlihatkan bagaimana pemikiran masyarakat pemilik mitos-mitos tersebut ternyata tidak berkeliaran bebas begitu saja, tetapi terus-menerus disalurkan lewat pola-pola tertentu. Kepada kita ditunjukkan "how myhtical thought is constrained by these receptacles into which it flows" (Yalman, 1967: 83), sehingga di situ kita tidak hanya menemukan koherensi internal dari pola-pola setiap kebudayaan, tetapi juga bagaimana kebudayaan-kebudayaan tersebut tampak masuk akal dalam konteks perbedaannya yang mencolok (*contrast*) dengan pola-pola yang ada di sekitarnya.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Thomas, Kronenfeld dan Kronenfeld yang begitu cermat mengkritisi tulisan Lévi-Strauss juga mengakui bahwa beberapa pendapat Lévi-Strauss tentang makna mitos Asdiwal memang masuk akal dan seringkali menarik (1976: 170). Ini semua memperlihatkan bahwa memang ada sikap mendua di kalangan para ahli antropologi terhadap cara Lévi-Strauss menganalisis mitos dan berbagai kesimpulan yang ditariknya.

Secara umum para pengritik mengakui bahwa pendapat-pendapat Lévi-Strauss banyak benarnya. Artinya, banyak yang masuk akal, menarik, serta mampu membuka wawasan dan wacana baru tentang mitos. Akan tetapi dalam hal-hal yang kecil apa yang dikatakan Lévi-Strauss banyak yang keliru. Dalam kata-kata David Mandelbaum yang tepat dan menarik, karya-karya Lévi-Strauss memperlihatkan ciri: "False in many findings, true in poetic line. Wrong on key particulars, right in large design" (1987: 34), dan dalam karya-karya tersebut "Intellectual elegance tends to prevail over pragmatic relevance" (1987: 33).

Terlepas dari berbagai kritik dan pujian yang telah dilontarkan terhadap analisis struktural Lévi-Strauss, apa yang penting dan menarik di situ sebenarnya -sebagaimana dikatakan oleh Leach (1976)- bukanlah hasil ataupun metodenya, tetapi perspektifnya. Yang berharga bukanlah metode formal yang digunakan untuk menemukan berbagai oposisi binair, tetapi "the truly poetic range of association" yang membuat kompleksitas kemudian tampak "revealing, instead of confusing" (Mandelbaum, 1987: 34).

Berbeda dengan Leach, saya sendiri merasa bahwa analisis struktural Lévi-Strauss tidak hanya menarik dan penting dalam perspektifnya, tetapi juga dalam metodenya. Paradigma struktural Lévi-Strauss telah memungkinkan para ahli antropologi dan mitologi memandang mitos dengan cara yang berbeda, dan karena itu pula memungkinkan mereka menampilkan makna-makna mitos yang baru, yang berbeda dengan yang sudah-sudah. Metode analisis yang ditawarkan

Buku ini tidak diperjualbelikan.

dapat diterapkan tidak hanya pada sekumpulan mitos, tetapi juga pada karya sastra pada umumnya.

Berkenaan dengan analisis struktural atas mitos ini saya sependapat dengan Leach, yang merasa bahwa teknik Lévi-Strauss untuk menganalisis mitos dan totem bukanlah satu-satunya teknik yang bermanfaat dan perlu diikuti dengan ketat, dan "I am certain that Lévi-Strauss himself would never dream of suggesting any such thing". Selanjutnya Leach juga mengatakan bahwa "The road of analytical progress is not through the slavish imitation of established procedures, be they those of Lévi-Strauss or anyone else" (1967: x), dan inilah yang saya coba lakukan di sini. Dengan inspirasi dari berbagai analisis yang telah dikerjakan oleh Lévi-Strauss saya mencoba untuk menerapkan analisis strukturalnya pada beberapa mitos dan karya sastra di Indonesia.

Tulisan-tulisan berikutnya di sini merupakan upaya saya untuk menerapkan cara analisis struktural ala Lévi-Strauss dengan perubahan di sana-sini, karena memang saya tidak bermaksud meniru mentah-mentah cara analisis tersebut. Bagi saya, cara analisis Lévi-Strauss telah banyak memberikan inspirasi baru serta membuka wawasan baru tentang bagaimana kita dapat melihat berbagai dongeng dari perspektif yang berbeda dengan yang biasa digunakan oleh para peneliti folklor di Indonesia. Oleh karena mitos yang dianalisis oleh Lévi-Strauss pada umumnya adalah mitos-mitos yang relatif pendek, maka untuk dapat menganalisis ceritera atau dongeng yang panjang di sini saya mencoba menggunakan cara baru yang saya anggap lebih sesuai.

ooooo

Buku ini tidak diperjualbelikan.

BAB V

ANALISIS STRUKTURAL DONGENG BAJO

1. MITOLOGI DI INDONESIA 183

2. SELAYANG PANDANG ORANG BAJO DI INDONESIA 187

3. PITOTO' SI MUHAMMA' : SEBUAH DONGENG BAJO 189

4. STRATEGI ANALISIS STRUKTURAL..... 203

5. ANALISIS STRUKTURAL PITOTO' SI MUHAMMA' 208

6. PITOTO' SI MUHAMMA' : MENGATASI KONFLIK BATIN 241

7. KESIMPULAN..... 248

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

BAB V

ANALISIS STRUKTURAL DONGENG BAJO[1)]

Setelah melihat bagaimana Lévi-Strauss menggunakan analisis strukturalnya untuk memahami begitu banyak mitos dari suku-suku Indian di Amerika Selatan, kini kita dapat mencoba menerapkan cara analisis tersebut pada mitos-mitos yang ada di negeri kita. Istilah mitos, mite, atau sebut saja dongeng, biasanya mengingatkan kita pada suatu kisah atau ceritera yang aneh, janggal, atau lucu, dan umumnya sulit dimengerti maknanya, tidak dapat diterima kebenarannya, atau tidak perlu ditanggapi secara serius isinya. Kisah tersebut umumnya dianggap sebagai hasil khayalan iseng saja, karena isinya kebanyakan tidak sesuai dengan kenyataan sehari-hari.

Meskipun demikian, karena sifatnya ini pula mitos seringkali dipandang sebagai sesuatu yang suci, wingit, atau bertuah[2)] dan tidak semua orang dapat atau boleh mengetahuinya. Mitos ini kemudian juga dapat digunakan sebagai alat pembenaran atau

---

1) Tulisan ini merupakan versi yang Iebih lengkap dari artikel yang pernah dimuat dalam majalah *Kalam* no.6, 1996, dengan judul "Lévi-Strauss di Kalangan Orang Bajo". Saya ucapkan terimakasih pada redaksi *Kalam* yang telah mengijinkan saya menerbitkan kembali sebagian isi artikel tersebut di sini.

2) Tidak semua 'mitos' misalnya boleh diceriterakan oleh setiap orang, dalam setiap kesempatan, setiap waktu dan untuk setiap orang. Ada dongeng atau ceritera yang hanya tepat ditampilkan dalam waktu tertentu, untuk tujuan tertentu oleh orang tertentu pula. Berbagai ceritera yang ada di kalangan orang Dayak di Kalimantan, dan lakon-lakon wayang di kalangan orang Jawa dan Bali terkena aturan-aturan semacam ini.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

sumber kebenaran dari suatu peristiwa atau kejadian tertentu, dan menjadi alat legitimasi kekuasaan pihak-pihak tertentu[3)].

Dalam meneliti mitos atau ceritera rakyat, seringkali seorang peneliti mendapatkan sebuah mitos dipaparkan bersama dengan konteks sosial-budayanya, yaitu berbagai macam rituil yang menyertai penceritaan mitos tersebut, rituil yang dilegitimasi olehnya, atau berbagai persaingan dan konflik yang bersumber pada, sekaligus dilestarikan oleh, mitos tersebut[4)]. Teks-teks semacam ini biasanya dihasilkan oleh para ahli antropologi, yang umumnya memang menyadari akan pentingnya konteks sosial-budaya ini dalam setiap upaya untuk memahami makna mitos dengan lebih baik (lihat misalnya Leach, 1964; Myerhoff, 1974; Ortner, 1978).

Paradigma yang biasa digunakan untuk menelaah mitos dengan konteks sosial-budaya yang kaya adalah paradigma fungsional. Dalam hal ini teori Malinowski (1954) yang mengatakan bahwa mitos merupakan *social charter* (piagam sosial) umumnya dapat diterapkan dengan mudah, dan juga dapat membuka wawasan baru tentang makna mitos yang dipelajari. Analisis antropologi interpretif juga dapat digunakan dalam situasi seperti itu, sebagaimana telah dilakukan oleh Clifford Geertz dalam studinya mengenai wayang di Jawa (1973).

Namun, seringkali pula seorang peneliti berhadapan dengan kenyataan bahwa sebuah mitos atau dongeng sampai ke tangannya dalam bentuk sebuah teks yang tidak disertai dengan informasi lain mengenai masyarakat pemilik mitos tersebut. Bahkan tidak jarang dia tidak lagi tahu siapa yang mengumpulkan atau menuliskan mitos tersebut. Dalam situasi

3) Dongeng mengenai *To-manurung* di kalangan orang Bugis dan Makassar serta kisah tentang Kanjeng Ratu Kidul di kalangan orang Jawa yang tinggal di sepanjang pantai Selatan pulau Jawa adalah contoh dari mitos semacam ini.

4) Di sini istilah "konteks sosial-budaya" saya bedakan dengan "informasi etnografis". Istilah pertama mengacu terutama pada rituil, waktu penceritaan dan tujuan penceritaan mitos, sedang istilah ke dua berarti segala macam informasi yang dapat kita peroleh mengenai masyarakat pemilik mitos tersebut.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

seperti ini mitos tersebut telah menjadi sebuah ceritera yang terlepas dari konteks sosial-budayanya, terlepas dari konteks penceritaan atau pementasannya, sehingga analisis fungsional menjadi sulit diterapkan. Di sini diperlukan paradigma lain yang lebih sesuai, dan saya berpendapat bahwa dalam situasi seperti ini paradigma struktural dari Lévi-Strauss adalah pendekatan yang lebih tepat untuk digunakan, dibanding pendekatan yang lain. Pendekatan ini akan lebih mampu membuka dimensi-dimensi baru dalam pemahaman kita mengenai mitos, -sebagaimana akan terlihat dalam uraian selanjutnya di sini-, bilamana dalam analisis struktural ini data etnografi tentang masyarakat pemilik mitos tersebut tersedia cukup lengkap.

1. MITOLOGI DI INDONESIA

Kajian mitos sebenarnya telah sangat berkembang di dunia Barat. Malangnya, hal semacam ini tidak terlihat jejak-jejaknya dalam dunia ilmu pengetahuan di Indonesia, khususnya dalam bidang humaniora. Jika toh ada, analisis mitos atau sastra lisan yang dilakukan pada umumnya masih terbatas pada usaha mencari nilai-nilai luhur di dalamnya. Nilai-nilai luhur ini dianggap sebagai sesuatu yang sakral, sebagai "pusaka" warisan nenek-moyang yang perlu dilestarikan dan diaktualisasikan atau dicari relevansinya dengan kehidupan masa kini.

Nilai-nilai yang selama ini dicari biasanya adalah yang berkaitan atau dapat dimanfaatkan untuk kegiatan pembangunan, pembinaan kepribadian bangsa, atau untuk memperkokoh jati-diri bangsa. Ini tampak jelas misalnya pada berbagai hasil penelitian dari Direktorat Sejarah dan Nilai Tradisional yang diterbitkan pada tahun 1990an (lihat Christomy, 1992; Darsa, 1992; Ekadjati, 1994; Karlina, 1992; Marzuki, 1992; Munawar, 1992; Nawawi, 1992; Rosyadi, 199l; 1992; Sedyawati, 1993; Soimun, 1991; Sumarsono, 1992). Jadi kajian mitos di sini dilatarbelakangi oleh ideologi tertentu serta banyak berkaitan dengan upaya meningkatkan

Buku ini tidak diperjualbelikan.

semangat nasionalisme. Usaha semacam ini tentu saja tetap ada manfaatnya, namun bagaimanapun juga manfaat akademis dan teoritisnya masih relatif terbatas, sebab analisis dan kesimpulan yang dihasilkan kemudian tampak tunggal nada (monoton), seperti "itu-itu saja".

Tidak dapat diingkari bahwa hasil penerjemahan teks-teks asli dan kajian tim peneliti dari Direktorat Jarahnitra ini memang sangat bermanfaat bagi kajian tentang mitos di masa-masa mendatang di Indonesia. Paling tidak hasil penelitian Direktorat ini akan dapat digunakan sebagai dasar untuk pengembangan kajian mengenai berbagai ceritera rakyat lebih lanjut. Namun, jika ditilik dari perspektif teoritis, tidak banyak sebenarnya wawasan baru yang dapat diperoleh dari kajian-kajian tersebut, kecuali mungkin dari sudut pandang filologi. Itupun belum maksimal saya kira.

Tampak jelas di situ bahwa kelemahan dalam penguasaan teori serta kendala birokrasi (karena penelitian dilakukan berdasarkan atas ketersediaan dana dari pemerintah) telah membuat hasil-hasil penelitian tersebut terasa kurang tajam dan menukik analisisnya. Hasil studi yang telah dilakukan umumnya bersifat deskriptif, kurang analitis, dan ini tampaknya tidak dapat dilepaskan dari tujuan proyek pemerintah itu sendiri, yakni tidak lebih dari melakukan "Inventarisasi dan Dokumentasi" kebudayaan-kebudayaan daerah di Indonesia.

Agak berbeda halnya dengan hasil penelitian yang berasal dari para peneliti di perguruan tinggi, yang umumnya memang lebih analitis, sehingga relevansi teoritis mereka juga lebih jelas. Sayangnya, berbagai paradigma yang digunakan di sini juga belum sekaya yang kita harapkan. Kajian yang banyak dilakukan adalah yang hermeneutis, dan biasanya dikerjakan oleh mereka yang berasal dari disiplin sastra. Di kalangan mereka yang lebih berat orientasi antropologi dan sosiologinya, studi yang dilakukan masih belum bergeser dari paradigma fungsionalisme yang dikembangkan oleh ahli antropologi

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Inggris, Bronislaw Malinowski. Mitos, legenda atau ceritera rakyat yang diteliti dicoba untuk diungkapkan fungsi sosialnya, karena ceritera-ceritera tersebut dianggap masih mempunyai arti atau "fungsi" dalam kehidupan sehari-hari masyarakat pemiliknya (lihat Basri, 1988; Buchari, 1988; Marjuni, 1988).

Tidak banyak memang ahli sastra, filologi atau antropologi yang berusaha mengkaji berbagai mitos atau ceritera rakyat dengan lebih serius, ataupun berusaha mengembangkan studi mitologi di Indonesia dengan menerapkan dan meninjau kembali teori-teori yang telah ada. Sangat sedikit analisis dan pemikiran baru dalam studi mitologi di Indonesia yang dapat memperluas cakrawala pemikiran kita mengenai masyarakat dan kebudayaan kita sendiri. Oleh karena itu, masih sangat diperlukan kajian-kajian mitos yang lebih serius dan teoritis, yang akan dapat melahirkan pemaknaan-pemaknaan baru, serta menyodorkan dimensi pemikiran baru yang akan memperluas wawasan pemahaman kita mengenai berbagai mitos di Indonesia.

Pada bagian ini saya mencoba menerapkan cara analisis struktural ala Lévi-Strauss untuk mengungkapkan makna -atau mungkin lebih tepat menyodorkan makna baru- dari sebuah kisah yang berasal dari kalangan orang Bajo. Di sini saya hanya ingin memperlihatkan bagaimana analisis struktural ala Lévi-Strauss sebenarnya dapat membantu kita menghadirkan makna dari sebuah ceritera dengan lebih baik. Kajian ini tidak bermaksud untuk mengikuti secara rinci dan persis langkah-langkah studi raksasa yang telah dikerjakan oleh Lévi-Strauss atas mitos orang Indian di benua Amerika. Terbatasnya kemampuan saya serta data etnografi yang tersedia membuat penerapan analisis struktural seperti yang dikerjakan oleh Lévi-Strauss tidak mungkin dilakukan di sini.

Mengenai orang Bajo sendiri, sudah banyak sebenarnya tulisan ilmiah dan populer yang dihasilkan oleh orang awam maupun para ilmuwan. Perhatian para ilmuwan sosial terha-

Buku ini tidak diperjualbelikan.

dap orang Bajo kini juga terasa semakin meningkat[5]. Namun perhatian ini umumnya masih lebih banyak ditujukan pada sejarah, kehidupan sosial, budaya, dan ekonomi orang Bajo. Walaupun orang Bajo telah lama mengatakan bahwa ilmu mereka "sedalam samudera dan setinggi langit", akan tetapi kajian ilmuwan sosial, budaya yang dimaksudkan untuk mengungkapkan pengetahuan orang Bajo tentang kehidupan mereka sendiri serta lingkungan di mana mereka hidup, yang tersimpan dalam tradisi lisan mereka, ternyata masih sangat sedikit. Perhatian terhadap tradisi lisan mereka boleh dikatakan memang tidak ada. Analisis struktural atas dongeng dari Bajo di sini merupakan salah satu usaha untuk menutupi kekurangan ini. Dongeng Bajo ini ternyata dapat menjadi jendela bagi kita untuk melongok ke dalam batin sosial orang Bajo.

Sebagaimana kita ketahui, suatu dongeng atau mitos acapkali bukan hanya sebuah dongeng tanpa arti atau sekedar penghibur di waktu senggang saja. Sebuah dongeng, sebagaimana dikatakan oleh Lévi-Strauss, seringkali juga merupakan sebuah ungkapan simbolis dari konflik-konflik batiniah yang ada dalam suatu masyarakat, atau merupakan sarana untuk mengelakkan, memindahkan dan mengatasi kontradiksi-kontradiksi empiris yang tak terpecahkan.

Dengan menggunakan perspektif ini saya mencoba menunjukkan bahwa *Pitoto' si Muhamma'* yang berasal dari orang Bajo di sini merupakan wujud dari sebuah upaya kognitif orang Bajo untuk menyelesaikan dan memindahkan konflik pada satu bidang (yang tidak dapat mereka selesaikan) ke bidang yang lain, sehingga konflik atau kontradiksi tersebut tampak dapat diantarai (*mediated*), dan dengan demikian dapat dipecahkan. Mitos dari orang Bajo di sini terlihat mencerminkan kontradiksi-kontradiksi, oposisi-oposisi empiris yang sulit diatasi orang

[5] Ini tampak misalnya dari diselenggarakannya seminar oleh LIPI mengenai orang Bajo, serta pameran tentang kehidupan orang Bajo di Jakarta beberapa tahun yang lalu.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Bajo, yaitu berupa oposisi atau tarik-menarik antara kehidupan Darat dan kehidupan Laut; antara superioritas dan inferioritas kehidupan Laut terhadap kehidupan Darat, yang berlangsung dari waktu ke waktu, dari musim ke musim; serta konflik antara menikah dengan kerabat sendiri dan menikah dengan orang lain atau kerabat jauh.

2. SELAYANG PANDANG ORANG BAJO DI INDONESIA

Siapakah orang Bajo atau sukubangsa Bajo ini? Tidak mudah untuk menjawab pertanyaan ini, karena posisi mereka yang unik dalam setting etnis dan geografi Indonesia. Kalau dalam kehidupan sehari-hari kita bisa menyebut orang Jawa, Bali, Batak dan sebagainya sekaligus dengan membayangkan lokasi tempat tinggal mereka, tidak demikian halnya dengan orang Bajo. Berbeda dengan kebanyakan suku-sukubangsa di dunia yang hampir selalu mempunyai suatu daerah geografis sebagai tempat asal mereka, orang Bajo tidak memiliki kawasan geografis semacam ini, sehingga muncul berbagai pendapat tentang daerah asal mereka. Ada yang berpendapat bahwa orang Bajo atau Bajau berasal dari Malaysia (Sather, 1975, 1978); ada lagi yang berpendapat bahwa orang Bajo berasal dari daerah Wajo, di Sulawesi Selatan, sebagaimana tampak pada persamaan nama antara 'Bajo' dengan 'Wajo', sedang beberapa dongeng Bajo mengatakan bahwa mereka memang berasal dari Sulawesi Selatan, namun tidak diketahui persis dari daerah mana (Soesangobeng, 1977).

Orang Bajo hidup tersebar dan mengembara di lautan luas tidak hanya di kawasan Indonesia, tetapi juga di perairan Asia Tenggara. Mereka menyebar hingga Myanmar dan Thailand. Nama-nama yang diberikan oleh orang-orang daratan kepada mereka memiliki banyak persamaan. Di Myanmar misalnya, mereka disebut orang Mawken, atau 'orang yang tenggelam di laut' (*sea drowned people*). Di Thailand mereka disebut *chao nam*, 'orang air' dan *chao le*, 'orang laut' (Brown, 1994:9). Di Indonesia,

Buku ini tidak diperjualbelikan.

di daerah Riau kepulauan, mereka disebut 'Orang Laut', di kalangan orang Makassar mereka disebut *To ri jene*, 'orang di air' atau 'orang di laut'.

Persebaran orang Bajo yang luas di perairan Indonesia terlihat dari nama-nama tempat persinggahan mereka di berbagai pulau di kawasan Indonesia, yang biasanya disebut Labuan Bajo. Dari kepulauan selat Sunda di Indonesia bagian Timur sampai pantai Sumatera di Indonesia bagian Barat, dapat ditemukan nama-nama seperti Labuan Bajo (di teluk Bima, Nusa Tenggara Timur), Kima Bajo, Talawaan Bajo, dan Bajo Tumpaan (di Manado), dan Tanjung Sibajau (di kepulauan Simeuleue, Aceh) (Brown, 1994: 10).

Dalam kelompok-kelompok kecil yang menggunakan perahu orang Bajo ini berpindah dari satu pantai ke pantai yang lain di kepulauan di Indonesia. Pengembara kelahiran Portugal, Ferdinand Magellan, menyebut mereka sebagai "orang-orang tanpa rumah yang tinggal di perahu" (Brown, 1994:9). Catatan Magellan ini menunjukkan bahwa orang Bajo telah hidup sebagai orang Laut paling tidak sejak awal abad enam belas. Pola hidup mengembara ini membuat orang-orang Eropa menyebut mereka sebagai *sea gypsies* (gipsy Laut) atau *sea nomads* (pengembara Laut).

Julukan pengembara lautan memang ada benarnya. Kehidupan sehari-hari mereka memang di laut. Laut merupakan tempat mereka menggantungkan hidup. Dengan mencari hasil-hasil laut, mulai dari ikan hingga akar bahar, orang Bajo dapat terus bertahan dengan pola hidup mereka hingga sekarang (Soesangobeng, 1977; Zacot, 1978). Setelah mengembara selama beberapa hari atau minggu di lautan, kelompok-kelompok pengembara Bajo ini kemudian akan merapat di pantai-pantai.

Walaupun orang Bajo dikenal sebagai orang laut, dan lebih banyak melewatkan waktu mereka di lautan, hal itu tidak berarti bahwa mereka tidak berhubungan sama sekali dengan orang-orang darat. Sebaliknya, sebagaimana dikatakan oleh Nimmo, "the Bajau have lived in varying degrees of intimacy with the land-dwellers

Buku ini tidak diperjualbelikan.

for unknown centuries, during which time the two societies were doubtless inluenced by one another..." (1972:3). Bahkan, di daerah kepulauan selatan Filipina, yaitu di daerah Sulu, di daerah Sulawesi Tenggara, dan kawasan Nusa Tenggara Timur, orang-orang Bajo yang semula mengembara di laut kini telah banyak yang mulai menetap di pinggir pantai. Mereka tinggal mengelompok, membentuk pemukiman-pemukiman baru di pantai.

Perubahan pola kehidupan ini membuat kontak mereka dengan orang darat semakin sering dan intensif (lihat, Nimmo, 1972; Soesangobeng, 1977; Zacot, 1978), dan kemudian menimbulkan beberapa perubahan dalam kehidupan sosial-budaya mereka. Di kalangan orang Bajo di Sulu, Filipina Selatan misalnya telah muncul larangan perkawinan yang baru, yaitu "prohibition against all cross-cousin marriage, rather than a prohibition which formerly included only marriage of patrilateral parallel cousins" (Nimmo, 1972:4), sebagai akibat dari kontak mereka dengan orang darat yang beragama Islam.

3. *PITOTO' SI MUHAMMA'* : SEBUAH DONGENG BAJO

Dongeng Bajo yang berjudul *Pitoto' si Muhamma'* di bawah ini diperoleh dari I.B.Darmasuta (1994) -yang telah melakukan penelitian tentang sastra lisan orang Bajo-, dalam bentuk sebuah teks yang sudah diketik rapi. Dari kalangan orang Bajo yang mana ceritera ini diambil tidak disebutkan. Namun, menilik isi ceritera dan nama tokoh-tokohnya *Pitoto' si Muhamma'* ini saya kira berasal dari orang-orang Bajo yang punya hubungan dekat dengan masyarakat Sulawesi Selatan (terutama Bugis-Makassar), dan sedikit banyak telah mengenal orang Toraja. Oleh karena tidak ada keterangan lebih lanjut tentang asal-usul ceritera si Muhamma' ini, maka agak sulit bagi kita untuk mengetahui apa dan bagaimana peran kisah ini dalam kehidupan sehari-hari mereka.

Adapun kisah tersebut lengkapnya adalah sebagai berikut.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Pitoto' si Muhamma'.

(1) Kita ambil cerita singkatnya apa yang terjadi di antara si Muhamma' dan si Manjakari. Pemuda jagoan kampung Tengah yang namanya Daeng Manjakari (DM), pemuda jagoan lain di kampung Toroh, yang namanya Muhamma' (M), adalah anak seorang juragan.

(2) Kita tinggalkan cerita ke dua anak juragan itu. Kita berpaling ke pada cerita si Hajira (H), anak seorang punggawa yang tinggal sendiri bersama ke dua orang tuanya. Diceritakan bahwa H sakit tanpa diketahui sebab-sebabnya. Kemudian ibunya berkata dan bernazar: jika anaknya cepat sembuh akan di bawa ke sebuah sumur yang namanya Sumur Toraja. Kata ibunya : "Kalau sudah tiba waktunya, kau boleh pergi ke tempat itu."

(3) Kita lanjutkan ceritanya, setelah H sembuh lalu dia berkata ke pada ibunya :"Oh ibu, aku ingin bertanya kepadamu, adakah saudaraku dari pihak bapak? Jangan-jangan nanti kalau aku salah berjalan atau bertingkah, maka mereka akan menegur ataupun tidak senang kepadaku". Sang ibu menjawab pertanyaan H, anak emas satu-satunya, buah mata, buah hati, gantungan jantungnya :"Ke kiri dan ke kanan kita akan menemukan misanmu, kita tidak perlu bingung oh..anakku."

(4) "Kalau bagi ibu berarti aku punya banyak saudara misan, aku ingin mencoba untuk berjalan untuk menjelajahi sampai di mana batas perjalananku", kata H. Kemudian si ibu menjawab lagi :"Kau emas satu-satunya, buah mata, gantungan hati, serta kau adalah permataku. Jangan dulu berjalan ke kiri atau ke kanan, kau belum begitu sehat". H berkata :"Sebenarnya aku tidak akan jalan, tapi tidak apa-apa, aku hanya ingin mencoba ke sana (ke rumah misan) untuk minta tolong, mungkin mereka akan kasihan dan mau mengantar aku untuk melepaskan hajat seperti yang pernah dikatakan oleh ibu tempo hari."

(5) Kita tinggalkan cerita H, kita berpaling lagi ke pada cerita misannya yang bernama DM. DM juga bertanya ke pada

Buku ini tidak diperjualbelikan.

ibunya: "Masihkah tinggal saudara-saudara misanku dari pihak bapak di daerah ini?". Sang ibu menjawab pula :"Oh ..DM kau permataku, buah hatiku, gantungan hatiku, janganlah kau coba-coba berjalan jauh-jauh, karena kau masih terlalu muda dan belum saatnya. Kamu masih harus pelajari cara-cara atau kebiasaan di kampung atau di suatu daerah." Belum selesai ibunya berkata, DM langsung menjawab : "Ajarkan aku ibu, tentang adat-istiadat atau cara-cara orang bersikap di kampung". Kata ibunya kemudian :"Kalau kau tidak mau dibantah, baiklah. Kalau orang duduk di sebelah kanan, kau pindah ke kiri, begitu sebaliknya, seraya mengucapkan kata "Tabik, aku mau lewat, berikan aku sedikit jalan". Memang begitu, sebagai manusia harus memberi salam terlebih dahulu, seakan-akan merendah diri..oo..anakku". Selanjutnya ibunya bertanya :"DM, apa yang kamu inginkan? Baru kali ini kau bertanya dan minta ijin kepadaku bahwa kau akan pergi jauh". Jawab DM :"Oh..ibu, perlihatkan aku ke kiri dan ke kanan di dalam pertarungan untuk memperebutkan seorang gadis. Selain itu aku tidak ingin tinggal sendiri di kampung. Aku ingin menyaksikan pertandingan *Samparaga* (sepak raga)". "Oh ...anakku, jangan coba-coba mempunyai keinginan untuk menyaksikan pertandingan semparaga yang diadakan di depan rumah raja, sebab mereka pandai-pandai", kata ibunya.

(6) Pandangan DM selalu terarah, ke tempat pertandingan semparaga itu. "Oh.. ibu, hari sudah senja, sudah saatnya ibu mengeluarkan baju *dirarantai*, celana *dirarantai* dan *sigar boloh* (sebuah destar)". Sang ibu pun mengeluarkan baju, celana dan *sigar boloh* tersebut. "Oh..anakku, pasanglah baju, celana serta *sigar boloh*", kata ibunya. DM lalu memakai pakaian itu dengan lengkap. Sang ibu pun berkata :"Wahai..anakku, kau nampak jantan sekali".

(7) Setelah itu DM memanggil ibunya dan berkata :"Oh.. ibu, mendekatlah ke sini". Ibunya berkata :"Ada perlu apa anakku?". Setelah ibunya mendekat, DM langsung mencium

Buku ini tidak diperjualbelikan.

lutut ibunya seraya berkata :"Ibu, aku akan berangkat". Ibunya kemudian menjawab :"Baik anakku, hati-hatilah di jalan".

(8) Setelah dia turun dari tangga rumahnya lalu dia menundukkan kepala, kemudian kepala diangkat menghadap ke atas lalu menggelengkannya ke kanan dan ke kiri. Di atas rumah terdengar suara ibunya berkata :"Semoga kamu selamat dalam perjalanan dan tidak menemukan bahaya". Setelah DM berangkat, tak lupa dia mampir dulu di depan rumah pamannya dan dia pun melihat pamannya, kemudian minta maaf pada pamannya :"Oh.. pamanku, permisi, aku mau bepergian". Setelah DM jauh dari rumah pamannya, kemudian pamannya pun naik ke rumahnya, kemudian bertanya ke pada anaknya yang bernama Bulae :"Bulae, tahukah kamu siapa pemuda itu? Anak siapa itu yang tahu tata-krama?". Si Bulae menjawab :"Oh..bapaku, apakah bapak tidak kenal bahwa pemuda itu adalah anak dari ibu Dalimaku?". Bapaknya nampak heran dan berkata :"Oh..itu to".

(9) Setibanya DM di tempat permainan samparaga itu, dia melihat bola berputar ke sana kemari dipermainkan oleh orang Bugis-Makassar. Dia ingin masuk tetapi dia malu. Setelah dia dilihat oleh seorang pemuda Bugis-Makassar, pemain itupun melambaikan tangannya dengan maksud menyuruh masuk. Bola berputar-putar dan jatuh tepat di hadapannya, kemudian diambilnya.

(10) Bola berputar terus, terdengarlah suara dari salah seorang pemain Bugis-Makassar :"Eh..anak siapakah itu? Tidak pernah kita lihat dan tidak pernah kita dengarkan, tiba-tiba muncul di lapangan permainan kita ini. Dia memainkan bola, tanpa pernah bola itu menyentuh tanah".

(11) Salah seorang dari mereka, yaitu pelatihnya, menyerukan ke pada anak-buahnya agar pemuda asing itu dipanggil dan disuruh mendekat ke padanya. Orang yang disuruh itu memanggil :"Kemarilah mendekat saudara". DM mendengar ucapan itu,

Buku ini tidak diperjualbelikan.

kemudian mendekat pada si pelatih. Kata pelatih : "Anak siapakah kamu? Siapa saja keluargamu? Ceritakanlah anakku". DM menjawab :"Oh..kakek, aku baru tahu yang namanya permainan seperti ini. Aku ingin bergabung dengan group ini". Kemudian pelatih menjawab :"Kalau begitu, besok kembali lagi ke sini, supaya ada teman kamu bermain."

(12) Setelah permainan selesai, DM sempat meminta maaf ke pada rekan-rekannya. Mereka sama-sama pulang. DM melangkah menuju rumahnya. Setibanya di depan rumah dia memanggil ibunya :"Bu..! Ibuu.....". Tak lama kemudian sang ibu keluar dan berdiri di pintu. Perkiraan ibunya anaknya mendapat bahaya. Kemudian setelah melihat ibunya, DM langsung mencium lutut ibunya dan berkata :"Maafkan aku ibu, Aku selamat dalam perjalanan". Kemudian ibunya berkata lagi :"Oh..anak, buah hatiku, permata hatiku, gantungan jantungku. Tak pernahkan kamu dimarahi oleh teman-temanmu?". DM menjawab :"Tidak ibuku. Malahan mereka ingin mengajak saya bergabung dengan mereka."

(13) Kita tinggalkan cerita si DM, kembali ke cerita si Muhamma' (M). Dia minta kepada ibunya agar diizinkan pergi nonton *semparaga* di depan rumah raja, sebab di sana sangat ramai. Tiba-tiba sang ibu memutuskan pembicaraan anaknya, "Oh..anakku, jangan coba-coba untuk ke sana nanti ada keributan". M menjawab :"Mengapa ibu takut melepaskan aku? sebab aku sudah besar dan dewasa, aku sudah bisa membawa diri". Kata ibunya lagi :"Kalau kau mau pergi jangan sendirian". M menjawab :"Lalu siapa lagi temanku pergi ke sana?". Ibunya menjawab :"Tidak tahukah kamu bahwa dua, tiga pembantumu yang akan mengiringimu?". Lalu ibunya melanjutkan pembicaraan dan berkata ke pada pembantu itu :"Temanilah junjunganmu untuk pergi nonton *semparaga* di depan rumah raja. Kalau-kalau ada perbuatannya yang salah ataupun kalau ada orang duduk di depan kalian, janganlah melewati jalan itu, jagalah dia". Sebelum mereka berangkat,

Buku ini tidak diperjualbelikan.

M diantar mandi oleh pembantunya. Setelah selesai mandi mereka berpakaian, tak lupa sang junjungan mengenakan baju dan celana *dirarantai* serta *sigar boloh* yang diikat sekali. Sang ibu memperingatkan mereka, terutama ke pada si pembantu : "Jagalah, dan baik-baiklah kau mengantar junjunganmu".

(14) Singkat cerita sampai di tempat permainan dan melihat raga berputar-putar, pembantu itu berteriak seolah-olah kegirangan dan berkata kepada junjungannya: "Oh..junjunganku, semoga saja raga itu jatuh di hadapan kita, aku akan langsung menyambutnya". Junjungannya berkata lagi: "Hai pengawal, jangan coba-coba untuk mengambil raga itu, mereka tidak sama dengan kita". Bola berputar terus ke timur dan ke utara, tiba-tiba bola jatuh di lutut si pengawal. Si pengawal mencoba untuk menendangnya, tak disangka-sangka raga melambung tinggi sekali, dan raga jatuh tepat di hadapan junjungannya. Pemain Bugis-Makassar terheran-heran melihat orang luar menendang raganya. Bagi mereka si M dan pengawalnya dianggap asing.

(15) Selesai permainan, mereka pulang satu persatu. Kita putuskan cerita si M, dan kita lanjutkan cerita si H. Diceritakan si H berkata ke pada ibunya :"Oh.. ibu, tidak adakah niat seseorang untuk mengantar saya ke tempat air dangkal itu, untuk mencari karang dan lain-lain? Sebaiknya ibu pergi sendiri mencari orangnya". Si ibu berharap ada seseorang yang datang ke rumahnya. Namun tidak seorangpun yang dijumpainya. Tanpa banyak pikir si ibu pun berangkat mencari seseorang.

(16) Singkat cerita ia tiba di rumah DM. Kemudian ia berkata: "Adakah penghuni rumah ini di sini?". Kemudian terdengar suara dari dalam rumah itu. Suara itu tidak lain dari suara ibu DM :"Oh..ada, mari silahkan naik". Ibu H menjawab :"Oh.. ya, terima kasih. Memang saya sengaja ingin menemui anda. Tidak usah kita perpanjang lagi pembicaraan kita, aku hanya ingin minta tolong ke pada anak kita si DM. Tidak ada lain yang dapat mengantar H pergi ke sumur Toraja, selain dia seorang."

Buku ini tidak diperjualbelikan.

(17) Tiba-tiba pandangan ibu H tertuju ke pada DM yang sedang lewat. Kemudian ia berkata :"Mari, silakan naik nak". DM naik dan menjawab :"Ada apa 'bi?". Kata ibu H :"Oh..ya, kedatangan ibu ke sini mau minta tolong ke padamu untuk menemani adikmu si H, pergi ke sumur Toraja."

(18) Pendek cerita ibu H minta diri untuk pulang ke rumahnya. Dan tibalah saat-saat pemberangkatan. Diceriterakan DM berkata ke pada pengawalnya :"Pengawalku, perbaikilah layar perahumu serta dayung *Gallikanawan*. Kini sudah tiba saatnya perkakas-perkakas ini kita gunakan untuk mengantar adikku si H pergi ke sumur Toraja. Per1u kau ketahui bahwa tidak ada lain yang mereka harapkan kecuali aku dan engkau pengawalku". Pengawal berkata :"O..junjunganku, apa-apa saja yang perlu kita persiapkan di dalam, yang perlu kita simpan di perahu ini?". Sang junjungan berkata lagi :"Tidak usah terburuburu, nanti saat menjelang senja kita dapat minta tolong kepada orang-orang di sekitar ini untuk mendorong perahu ini."

(19) Setelah senja tiba, perahupun didorong ke laut. Kemudian DM berkata :"Jangan lupa bawa kemudi dan dayung serep. Jangan bawa kemudi dan dayung sembarangan. Bawalah dayung kita yang bernama *Gallikanawa*". Kemudian pengawalpun berjalan ke tepi pantai menemui junjungannya. Nampak dari jauh si pengawal ditanya oleh junjungannya : "Oh.. pengawalku, sudahkah perahu itu kau labuhkan?". Pengawal menjawab : "Semuanya sudah siap di perahu". Setelah malam hari tibalah pemberangkatan. Tetapi sebelumnya DM berkata ke pada pengawalnya :"Pengawalku, coba kau berjalan ke tepi dan tanyakan kepada junjunganmu yang satu, tanyakan si H, pukul berapakah kita akan berangkat? Sebab jangan-jangan air akan surut dan angin besar akan datang."

(20) Kita beralih cerita ke si H :"Apakah semua peralatan sudah siap ibu?", tanya si H ke pada ibunya. "Oh..anakku, semuanya sudah siap", jawab ibunya. Si H berkata lagi :"Kalau

Buku ini tidak diperjualbelikan.

begitu, mari kita ke pantai". Si pengawalpun tiba di rumah si H, dan berkata :"Oh..junjunganku, bukalah pintu". Si H menjawab :"Siapakah kamu?". Kata pengawal lagi :"Aku si Pengawal, oh.. junjunganku. Akan memberitahukan tentang keberangkatan kita". Dengan tergesa-gesa si pengawal membawa segala perlengkapan ke perahu. Setelah semua habis, dengan tergesa-gesa pula ia menghadap DM. DM berkata :"Beritahukan si H agar secepatnya naik ke perahu, katakan aku menunggu di perahu."

(21) Si H berjalan dan mengatur langkahnya diiringi oleh si pengawal. Setibanya di tepi pantai H berkata :"Bentangkan perahumu DM, supaya ujung kainku tidak basah jika naik ke perahumu". DM menjawab :"Oh..adikku, tidak akan aku biarkan telapak kakimu disentuh oleh air dan tidak akan aku biarkan ujung kainmu basah. Naiklah ke punggungku biar aku menggendongmu ke perahu". Setelah H di atas perahu dan duduk di kursi dengan santai, berkatalah DM :"Cabutlah kayu sembeta itu, tariklah tali jangkar itu. Lepaskan tali ikatan di belakang perahu". Si pengawal berkata :"Semuanya telah siap junjunganku, dan semua sudah saya buka". "Kalau begitu", kata junjungannya, "Berdirilah di depan perahu. Perhatikan sesuatu yang putih. Kalau ada tanda putih, maka cepat-cepatlah masuk ke dalam kamar. Perhatikan pedoman (kompas) karena aku bertugas sebagai pemegang kemudi. Jangan dirubah, supaya perahu jalan lurus terus". Berkata DM ke pada si pengawal :"Hentakkan tali layarmu". Setelah tali layar disentak; mekarlah layar itu dan lonceng layar berbunyi sahut-menyahut, antara yang di atas dengan yang di bawah. Maka berjalanlah perahu itu. Sekali-sekali air laut naik ke perahu karena dihempas oleh ombak. Si pengawal bertanya :"Manakah tanda putih yang akan kita ikuti?". Junjungan menjawab :"Tujulah sesuatu yang putih yang di kanan depan". Si pengawal berteriak: "Oh..junjunganku, nikmat sekali rasanya angin ini, yang diberikan oleh Kakek Keramat itu". Junjunganpun berteriak :"Oh.. pengawalku, jangan berkata begitu. Lengkapilah dirimu dan eratkan tali keseimbanganmu". Setelah berkata begitu DM langsung menoleh ke kanan dan ke kiri. Kemudian datang angin merah. Perahu lari

Buku ini tidak diperjualbelikan.

dengan miring, ombak satu dipilah menjadi dua karena cepatnya. Si pengawal berkata lagi: ”Oh..junjunganku, di kejauhan telah nampak kemerah-merahan seperti ada daerah di sana. Keluarlah junjunganku dan lihatlah pelabuhan apakah itu?”. DM menjawab :”Pelabuhan itulah tempat kita mendarat”. Kemudian H ikut berkata :”Oh..DM selamat sampai ke tujuan, tempat kita melepaskan hajat”. Singkat cerita jangkarpun dibuang oleh pengawal, dan sampailah mereka di tepi pantai pulau Keramat.

(22) DM berkata :”Pengawalku, tariklah jangkar itu, kita akan tinggalkan pulau Keramat ini dan kembali ke daerah kita, dan kita akan berlabuh di sana. Kalau bisa kita langsung saja menariknya ke tepi pantai”. Ditariklah tali jangkar itu oleh pengawal, kemudian perahu dibelokkan ke kanan, maka ditinggalkanlah pulau Keramat itu, dan perahupun melaju ke lautan luas. Bersiaplah DM untuk menuju ke daerahnya.

(23) DM bertanya ke pada pengawalnya :”Sudah siapkah kamu oh.. pengawalku? Kalau sudah siap sentakkanlah layarmu”. Si pengawalpun menyentakkan layar perahu. Layar pun mekar, lonceng atas dan bawah berbunyi saling bersahutan. Tidak terlalu jauh perahu melaju, tiba-tiba H berkata :”Apakah yang berwarna merah itu, melayang layang menuju ke sini?”. DM menjawab :”Tak usah bicara begitu, sudah tiba saatnya kita gunakan ilmu warisan nenek-moyang kita”. Kemudian DM menoleh ke kanan dan ke kiri, dan ia menundukkan kepala kemudian mengangkat kepalanya kembali dan sebaliknya, dari mendongak kemudian menundukkan kepala. Tiba-tiba datang angin bertiup begitu kerasnya sehingga ujung perahupun terangkat dan lari sekencang-kencangnya. Saat itu si pengawal terkejut, kemudian berteriak :”Oh..junjunganku, apakah itu yang berupa gundukan kehitam-hitaman di depan kanan?”. DM hanya menjawab dengan ucapan :”Jangan berkata begitu oh.. pengawalku, itulah saudara kita yang akan lewat dan menjaga kita di selat ini”. H pun ikut berkata dan seakan-akan keheranan :”Apakah ini DM? Seperti ada suara yang meledak di

Buku ini tidak diperjualbelikan.

belakang". DM menjawab :"Jangan berkata apa-apa, sebab mereka sengaja ingin mencoba kita. Mereka ingin mengetahui sampai di mana batas ilmu kita. Kalau kita keturunan kakek Keramat, maka mereka akan menolong kita. Dan kalau tidak benar kita keturunan kakek Keramat, maka celakalah kita di sini". Setelah berkata begitu DM tiba-tiba melihat tiga ombak besar di hadapan perahunya. Kemudian DM mengatakan dan menyebut sebuah nama :"Oh.. Manioni, jangan mekar menuju ke perahu ini". Kemudian secara tiba-tiba permukaan laut pun kembali datar seperti air dalam bak.

(24) Perahu melaju terus, ombak tujuh dibuat menjadi tiga, ombak tiga dipecah menjadi dua, dan ombak dua menjadi satu. Menyaksikan hal itu H langsung berkata :"Memang benar-benar jantan kau DM, sepantasnyalah kau berani menjadi nakhoda, dan memang engkaulah yang pantas memiliki diriku dan menyentuh kulit halusku". Kemudian DM berkata :"Tidak usah berkata begitu H, sebab kita ini masih dalam perjalanan. Nanti bila kita sudah sampai di rumah baru kita bicara secara baik-baik. Apa yang ingin kau katakan, katakanlah dan keluarkanlah isi hatimu yang sebenarnya ke padaku". DM berpaling ke arah pengawalnya dan berkata . "Oh..pengawalku, sebentar lagi kita sudah sampai di tepi". Pada saat itu pula H menundukkan kepala dan menghadap ke air laut seraya mengucapkan :"Apa yang ada di bawah ini? seperti nampaknya dangkal, oh..pengawal?". Si pengawal menjawab :"Inilah ujung pelabuhan Mateknek."

(25) Perahu telah sampai. Si pengawal berteriak ke pada junjungannya :"Apakah layar ini kita gulung?". DM menjawab : "Tentu saja. Kalau sudah digulung terus diturunkan dan lemparkan jangkar itu". Kemudian DM berkata kepada H :"Oh..Hajirah, bangunlah, kita sudah tiba di pelabuhan."

(26) Di situlah kesempatan DM menuntun tangan H, dan kebetulan pada saat itu keasyikan mereka dilihat oleh M. Melihat itu, hati M seakan-akan disengat sembilu, sebab orang yang dicintainya dan yang merupakan gantungan jantung hatinya

Buku ini tidak diperjualbelikan.

dituntun oleh DM. Saat itu pula M berkata ke pada dirinya sendiri :"Kapan hari, kapan bulan, kita akan bisa bertemu berdua". H bersama DM terus berjalan hingga lewat di depan M dan berkata :"Permisi saudara, kami mau lewat". Kemudian M berkata :"Baiklah, jalan masih lebar untuk dilewati oleh kalian berdua". Mereka berjalan terus dan saling menuntun tangan. Berkata H :"Memang benar-benar kau pejantan Bajo DM. Memang sepatutnyalah engkau akan mengiris paha putihku dan memegang dua buah delima satu tangkaiku (buah dadaku)".

(27) Kita ambil cerita si M. Diceritakan M berkata kepada ibunya: "Kecewa sekali aku ibu, sebab si H adalah saudara sepupuku, kenapa bisa dibawa laki-laki lain ke pulau Keramat!".

(28) Singkat cerita kita ambil cerita DM dengan M. Kedua pemuda itu bertemu di suatu tempat. DM berkata setelah mendengar ucapan-ucapan si M :"Memang laki-laki Bajo betul kau M, sehingga kau berani meremehkan aku". M ganti bicara :"Seandainya pacarmu dituntun oleh laki-laki lain di hadapan matamu, tidakkah sakit hatimu?". DM menjawab :"Aku berani mengantar H ke pulau Keramat karena bukan aku sendiri yang sengaja ingin mengantarnya, tetapi ibunya yang minta tolong ke padaku. Yang jelas aku akan menolongnya". M berkata lagi: "Kamu kan tahu si H ada yang memiliki, tetapi kenapa justru kau berani mengantarnya ke pulau Keramat itu? Walaupun begitu ada saja kesempatan kita untuk berhadapan entah siang, entah malam hari".

(29) Kemudian M berlari menuju ke rumah Kepala Desa dan Penghulu. Dia berkata kepada kepala desa :"Pak Kepala Desa, aku datang ke sini untuk minta izin dengan hormat, bahwa aku akan mengadakan pertarungan di tepi pantai karena aku malu sekali, daripada putih mata, lebih baik putih tulang. Di situlah bapak akan tahu Ayam Cempaka dan Hiu Pemakan Manusia desa pelabuhan Mateknek, yang dinamakan M akan berhadapan dengan anak koda (nakhoda) yang bernama DM".

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Rumah bapak Kepala Desa pun ditinggalkan, dan M berlari menuju DM di tepi pantai. Setibanya di tempat itu dia melihat sebuah lobang yang dibuat M sebesar sumur, sebagai tempat pertempuran mereka"[6]).

(3O) Setelah itu secara serempak mereka terjun bersama ke dalam sumur itu. Di dalam lobang mereka melanjutkan pembicaraan. M berkata :"DM, tidakkah kamu tahu bahwa si M satu-satunya raja yang sudah lama terkurung ibarat ayam yang lama tinggal di kurungan? Sekarang ayam itu terlepas". DM menjawab :"Tidakkah kau tahu juga M, bahwa si DM adalah satu-satunya nakhoda keliling dunia, telah lama mencari musuh, dan ingin mengetahui darah dan keturunannya?". Si M berkata lagi :"Tidak usah kita bicara panjang lebar. Siapa yang akan memulai duluan, kamu atau aku?".

(31) Selanjutnya kita tinggalkan cerita M dan DM, kita beralih pada cerita si H. Di rumahnya si H sedang berdandan dan memperbaiki kondenya yang dinamakan *Simboloh Panggapparina*. Kondenya selalu terlepas. Sampai tiga kali dipasang tidak kuat juga. Kemudian dia bertanya ke pada ibunya "Oh.. ibu, tanda-tanda apakah ini, mengapa konde saya selalu terlepas?". Ibunya menjawab :"Oh..anakku, kalau begitu coba kamu berjalan ke tepi pantai, dan lihatlah DM, mungkin dia mendapat musibah di sana". Tidak sampai si ibu bicara dua kali, si H langsung berangkat ke pantai. Setelah tiba di anak tangga paling bawah dia berdiri sebentar untuk menenangkan diri dan menundukkan kepala seraya mengangkatnya kembali. Kemudian dilangkahkan kaki kanannya terlebih dahulu, kemudian berangkat. Setelah dekat di tepi pantai ia melihat lobang, dan didekatinya lobang itu. Dia melihat DM dan M di dalamnya. Pada kesempatan itu M berkata :"Kalau aku yang duluan menyerangmu, aturlah nafasmu baik-baik, kemudian

[6] Maksudnya adalah M melihat sebuah lobang, yang kemudian dibuatnya menjadi sebesar sumur.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

bacalah sahadatmu, sebab kamu akan menerima pukulan Angin Mendung Barat Daya. [Angin Mendung Barat Daya] pelabuhan Matekne akan menerpa tubuhmu". DM menjawab :"Nafasku sudah teratur duluan, sahadatku sudah siap duluan. Seranglah aku". Kemudian M mencabut senjatanya yang bernama *Pasak Tempo*, kemudian menyerang. Selama menyerang, kerisnya selalu melengkung di badan DM. Keringat bercucuran sampai ke permukaan dada M. Tidak ada bekas serangannya terlihat di tubuh DM. Setelah M selesai, kini giliran DM yang menyerang. M sempat berkata :"Pilihlah mana tempat yang lunak di tubuhku ini. Carilah pori-pori kulitku untuk memasukkan golokmu". Kemudian DM menyerang dengan gesitnya. Yang terdengar hanyalah suara dentingan, seperti suara tulang yang dipukul. Itu adalah suara kulit M yang terbentur golok DM. Sampai keringat DM bercucuran ke dadanya dan tidak ada juga bekasnya.

(32) Setelah DM lelah menyerang, selanjutnya gantian M untuk menyerang. Pada saat M mengangkat keris, pandangannya tertuju pada sesosok tubuh yang tidak lain adalah tubuh H, yang sedang menundukkan kepalanya menyaksikan pertarungan di dalam lobang. Setelah M melihat H, lalu ia berkata :"Oh..adikku H, uraikanlah rambutmu, dan kemudian turunlah ke sini, hapuslah keringat DM terlebih dulu dengan rambutmu supaya tidak celak di jalan (kapunang) karena ini merupakan kesempatan terakhir untuk bertemu dengan DM". Kemudian H turun ke lobang itu. Pada saat dia menghapus keringat DM, tangannya ditepis oleh DM. Melihat itu M berkata: "Ce1akalah kamu". M berbicara lagi dengan H :"Aku minta dengan rendah hati kepadamu H, berikan aku sehelai rambut semangatmu". H mencabut rambutnya dan memberikan ke pada M, dan M berbicara lagi dengan DM :"Pusatkanlah konsentrasimu, tenangkanlah dirimu, sebab malaikat pencabut nyawa akan datang mencabut nyawamu". Kemudian M langsung menyerang DM. Kerisnya lolos menembus perut DM, tembus ke tulang punggungnya dan putuslah riwayat DM.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

(33) Singkat cerita, pada kesempatan itu H berkata :"Eh...M, ternyata engkaulah yang patut mengiris paha putihku, dan mengelus-elus badanku, serta memegang dua delima satu tangkai milikku". Setelah selesai berkata begitu, H kemudian merebahkan dirinya ke dada M. Kemudian M berangkat pulang dan menuntun tangan H.

(34) Setiba di depan rumah H, mereka saling melepaskan tangan dan kemudian M berkata :"Oh.. adik buah hatiku, permata hatiku, gantungan jantungku, aku akan meninggalkanmu dan barangkali aku akan lama menghilang dari desa pelabuhan Matekne ini".

Demikianlah ceritera mengenai tokoh Muhamma' yang ada di kalangan orang Bajo. Kita tidak tahu apakah *Pitoto' Si Muhamma'* tersebut merupakan sebuah kisah yang sakral dan bersifat religius, ataukah merupakan kisah yang punya tujuan sosial-politis, atau merupakan salah satu kisah biasa yang sangat digemari oleh orang Bajo, atau hanya sebuah kisah biasa yang dapat diceriterakan kapan saja, di mana saja dan oleh siapa saja. Tidak ada keterangan etnografis mengenai tempat 'kisah si Muhamma' ini dalam kehidupan orang Bajo.

Pendekatan atau kerangka teori apa yang dapat kita pakai untuk memahami dongeng di atas? Pendekatan *culture history* untuk memahami mitos, seperti yang dianjurkan oleh Franz Boas (1968) rasanya kurang pas untuk diterapkan di sini, sebab pendekatan ini memerlukan lebih dari satu mitos serta memerlukan pengetahuan tentang tempat asal mereka, agar kita dapat melihat daerah persebaran mitos-mitos tersebut. Hanya dengan begitu kita akan dapat memperkirakan atau merekonstruksi sejarah persebaran mitos yang kita teliti dan selanjutnya juga merekontruksi sejarah kebudayaan masyarakat pemilik mitos-mitos tersebut. Selain itu, di sini kita memang tidak bermaksud untuk merekonstruksi sejarah penyebaran kebudayaan orang Bajo.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Analisis fungsional seperti yang dilakukan oleh Malinowski (1926), Firth (1960) dan Leach (1964), juga sulit diterapkan, mengingat dongeng di atas sampai pada kita sudah terlepas dari konteks sosialnya. Analisis fungsional seperti itu hanya mungkin dilakukan bilamana kita telah melakukan penelitian lapangan sendiri serta dapat merekam ceritera-ceritera yang masih hidup sekaligus dengan konteks sosial-budaya ketika ceritera tersebut disampaikan. Tanpa menyaksikan sendiri proses penceritaan mitos-mitos beserta dengan segala rituil atau perilaku yang mengiringinya, akan sangat sulit bagi kita untuk menerapkan analisis fungsional dengan baik terhadap mitos-mitos tersebut.

Dengan demikian jalan yang masih terbuka bagi kita untuk menganalisis dongeng Bajo di atas adalah analisis struktural seperti yang telah ditunjukkan oleh Lévi-Strauss. Untuk itu, banyak sekali sebenarnya informasi tentang seluk-beluk kehidupan orang Bajo yang kita perlukan. Namun, mengingat data etnografi yang lengkap dan bagus tentang orang Bajo juga tidak mudah diperoleh, saya akan mencoba di sini menafsirkan ceritera di atas semampu saya, dengan menggunakan data etnografi yang berhasil saya kumpulkan. Proses analisis yang dipaparkan di sini sebagian berjalan secara intuitif, namun tetap mengikuti prosedur yang telah ditunjukkan oleh Lévi-Strauss serta berdasarkan atas data etnografi yang tersedia.

4. STRATEGI ANALISIS STRUKTURAL

Meskipun strategi analisis di sini sangat dipengaruhi oleh strategi Lévi-Strauss, namun ada perbedaan yang cukup penting antara prosedur analisis di sini dengan apa yang telah dikerjakan oleh Lévi-Strauss. Ketika menganalisis dongeng Asdiwal dan mitos-mitos Indian lainnya Lévi-Strauss tidak membagi-bagi ceritera tersebut dalam beberapa episode, walaupun dongeng itu sendiri cukup panjang dan memungkinkan untuk dibagi menjadi beberapa episode. Strategi seperti itu tampak-

Buku ini tidak diperjualbelikan.

nya kurang cocok untuk diterapkan pada kisah tentang tokoh Muhamma' di sini. Oleh karena itu, dengan sedikit agak menyimpang dari cara analisis struktural Lévi-Strauss, saya mencoba menentukan sendiri cara analisis yang lebih sesuai untuk sebuah ceritera yang panjang seperti *Pitoto' si Muhamma'* di atas. Agar pembaca dapat mengetahui serta menilai metode analisis ini, saya paparkan dengan agak singkat di sini langkah-langkah analisis yang saya lakukan.

Langkah pertama adalah membaca keseluruhan ceritera terlebih dulu. Dari pembacaan ini diperoleh pengetahuan dan kesan tentang isi ceritera, tentang tokoh-tokohnya, tentang berbagai tindakan yang mereka lakukan, serta berbagai peristiwa yang mereka alami. Mengingat panjangnya ceritera, saya merasa bahwa ceritera ini perlu dibagi dalam beberapa episode. Oleh karena itu pula dilakukan pembacaan lagi dengan lebih seksama, guna mengetahui episode-episode apa saja yang mungkin ada dalam ceritera, yang dapat dijadikan dasar bagi analisis selanjutnya.

Episode-episode ini kadang-kadang jelas sekali batasnya, sebagaimana terlihat pada beberapa bagian, karena adanya kalimat seperti "Kita tinggalkan cerita H, kita berpaling lagi ke pada cerita..." atau "Kita tinggalkan cerita....., kembali ke cerita si.....", yang memisahkan sebuah episode dengan episode berikutnya. Namun, ada juga episode-episode yang tidak sangat jelas batasnya. Secara kebetulan keseluruhan *Pitoto' si Muhamma'* di sini memang cukup jelas pembagian episode-episodenya, sehingga memudahkan upaya episodisasi di sini.

Setiap episode ini umumnya berisi deskripsi tentang tindakan atau peristiwa yang dialami oleh tokoh-tokoh dalam ceritera. Sebagaimana dikatakan oleh Lévi-Strauss (1963), tindakan atau peristiwa ini -yang merupakan miteme (*mytheme*)- hanya dapat ditemukan pada tingkat kalimat. Oleh karena itu dalam analisis ini perhatian diarahkan terutama pada kalimat-kalimat yang menunjukkan tindakan atau peristiwa yang dialami oleh tokoh-tokoh

Buku ini tidak diperjualbelikan.

ceritera. Sayangnya, cara ini juga tidak selalu tepat, karena sebuah pengertian atau ide tertentu kadang kadang diungkapkan dalam beberapa kalimat. Oleh karena itu pula upaya untuk menemukan miteme-miteme di sini dilakukan dengan memperhatikan rangkaian kalimat-kalimat yang memperlihatkan adanya satu ide tertentu. Dengan cara ini kita akan dapat menemukan rangkaian-rangkaian kalimat yang memperlihatkan suatu 'pengertian' tertentu, seperti misalnya kalimat-kalimat berikut.

(1) "...Belum selesai ibunya berkata, DM langsung menjawab: "Ajarkan aku ibu, tentang adat-istiadat atau cara-cara orang bersikap di kampung". Kata ibunya kemudian :"Kalau kau tidak mau dibantah, baiklah. Kalau orang duduk di sebelah kanan, kau pindah ke kiri, begitu sebaliknya, seraya mengucapkan kata "Tabik, aku mau lewat, berikan aku sedikit jalan". Memang begitu, sebagai manusia harus memberi salam terlebih dahulu, seakan-akan merendah diri..oo.. anakku..... ". (alinea 6)

(2) "Salah seorang dari mereka, yaitu pelatihnya, menyerukan kepada anak-buahnya agar pemuda asing itu dipanggil dan disuruh mendekat ke padanya. Orang yang disuruh itu memanggil :"Kemarilah mendekat saudara". DM mendengar ucapan itu, kemudian mendekat pada si pelatih. Kata pelatih:"Anak siapakah kamu? Siapa saja keluargamu? Ceritakanlah anakku". DM menjawab :"Oh..kakek, aku baru tahu yang namanya permainan seperti ini. Aku ingin bergabung dengan group ini". Kemudian pelatih menjawab :"Kalau begitu, besok kembali lagi ke sini, supaya ada teman kamu bermain." (alinea 11)

(3) "Singkat cerita sampai di tempat permainan dan melihat raga berputar-putar, pembantu itu berteriak seolah-olah kegirangan dan berkata kepada junjungannya :"Oh..junjunganku, semoga saja raga itu jatuh di hadapan kita, aku akan langsung menyambutnya". Junjungannya berkata lagi :"Hai pengawal, jangan coba-coba untuk mengambil raga itu, mereka tidak sama dengan kita....". (alinea 14)

Buku ini tidak diperjualbelikan.

(4) "..Bola berputar terus ke timur dan ke utara, tiba-tiba bola jatuh di lutut si pengawal. Si pengawal mencoba untuk menendangnya, tak disangka-sangka raga melambung tinggi sekali, dan raga jatuh tepat di hadapan junjungannya. Pemain Bugis-Makassar terheran-heran melihat orang luar menendang raganya. Bagi mereka si M dan pengawalnya dianggap asing." (alinea 15)

Rangkaian kalimat-kalimat di atas saya sebut ceriteme untuk membedakannya dengan miteme, yang berupa kalimat-kalimat. Ceriteme adalah sebuah unit yang mengandung pengertian tertentu yang -seperti halnya miteme- hanya dapat diketahui maknanya atau 'pengertiannya' setelah ditempatkan dalam hubungan dengan ceriteme-ceriteme yang lain. Kumpulan ceriteme ini dalam *Pitoto'* di atas membentuk episode-episode, yang juga baru jelas maknanya setelah dihubungkan dengan episode-episode yang lain. Sebagai rangkaian kalimat-kalimat yang berdiri sendiri, episode-episode yang berisi miteme dan ceriteme di atas belum begitu jelas maknanya. Episode-episode tersebut perlu disandingkan dengan episode-episode lain yang tempatnya belum tentu berurutan atau berdekatan. Hanya dengan menyandingkan berbagai episode inilah akan muncul kemudian 'pengertian' tertentu dari episode tersebut atau ceriteme tertentu di dalamnya. Pengertian 'baru' ini seolah-olah lahir dari relasi episode atau ceriteme tersebut dengan episode-episode lain, yang merupakan konteksnya yang baru.

Dengan cara seperti itu ceriteme pertama di atas misalnya dapat kita katakan mengandung pengertian "DM adalah orang Bajo yang bersedia mempelajari adat-istiadat masyarakat lain (Bugis-Makassar)". Ceriteme kedua dapat ditafsirkan sebagai "DM adalah orang Bajo yang dapat diterima oleh orang Bugis-Makassar", sebagaimana terlihat pada kalimat "Kemudian pelatih menjawab :"Kalau begitu, besok kembali lagi ke sini, supaya ada teman kamu bermain". Ceriteme ketiga menyiratkan pengertian bahwa M, yang disebut 'junjungannya', mengambil

Buku ini tidak diperjualbelikan.

jarak dengan orang Bugis-Makassar, karena dia mengatakan "Hai pengawal, jangan coba-coba untuk mengambil raga itu, mereka tidak sama dengan kita....". Ceriteme keempat secara jelas memperlihatkan bahwa M bukan orang yang diterima oleh orang Bugis-Makassar. Pada bagian ini disebutkan bahwa "..Pemain Bugis-Makassar terheran-heran melihat orang luar menendang raganya. Bagi mereka si M dan pengawalnya dianggap asing".

Dari empat ceriteme ini dapat kita lihat bahwa di situ terdapat relasi oposisi (*oppositional*) antara tokoh DM dengan M. DM dapat dikatakan sebagai orang Bajo yang bersedia mempelajari adat-istiadat masyarakat lain, yakni Bugis-Makassar, dan dapat diterima oleh masyarakat tersebut, sedang M adalah orang Bajo yang tidak mempelajari adat-istiadat Bugis-Makassar. Dia mengambil jarak dengan masyarakat Bugis-Makassar, dan karena itu tidak diterima oleh masyarakat tersebut.

Dengan langkah-langkah analisis seperti di atas kita akan cukup mudah menemukan oposisi-oposisi antara tokoh satu dengan tokoh yang lain berdasarkan atas tindakan yang mereka lakukan dan peristiwa yang mereka alami. Meskipun begitu, berbagai oposisi ini juga tidak akan begitu banyak artinya bagi pemahaman dan tafsir kita kecuali jika kita dapat menempatkannya dalam huhungan dengan oposisi-oposisi lain yang berasal dari data etnografi. Hanya dengan begitu interpretasi kita atas berbagai oposisi tersebut akan dapat menjadi lebih komprehensif, utuh, dan menyeluruh. Di sinilah diperlukan pengetahuan yang lebih luas tentang konteks sosial-budaya orang Bajo, sehingga adanya data etnografi yang cukup lengkap merupakan sebuah tuntutan yang tak terelakkan. Sebagaimana terlihat pada analisis di sini, berbagai oposisi yang ada dalam *Pitoto' si Muhamma'* ternyata sejajar dengan oposisi-oposisi yang ada dalam pemikiran orang Bajo, yang menjadi kerangka pemikiran untuk memahami kehidupan mereka sehari-hari. Dari sinilah kita kemudian dapat menarik

Buku ini tidak diperjualbelikan.

kesimpulan mengenai posisi dan peran *Pitoto'* tersebut dalam kehidupan orang Bajo.

Sebagai langkah awal analisis, saya mencoba membagi kisah tersebut menjadi beberapa episode. Masing-masing episode mendeskripsikan suatu hal yang saya anggap penting dalam kehidupan orang Bajo. Dari episode-episode ini akan dapat ditemukan kemudian ceriteme dan miteme yang kita cari. Miteme ini dicari pada tingkat kalimat, sedang ceriteme pada serangkaian kalimat. Suatu kalimat kita anggap sebagai suatu miteme bilamana dia mendeskripsikan atau memperlihatkan adanya suatu relasi, atau kalimat tersebut melukiskan hubungan-hubungan tertentu antarelemen dalam ceritera. Selanjutnya miteme ini disusun secara diakronis dan sinkronis, atau mengikuti sumbu sintagmatis dan paradigmatis, sebab seperti halnya dalam bahasa, makna suatu elemen mitos tergantung pada relasi sintagmatis dan paradigmatisnya dengan elemen-elemen yang lain. Dengan cara ini akan dapat ditemukan kemudian miteme-miteme yang menggambarkan relasi yang sama dan tidak sama. Demikian juga halnya dengan ceriteme yang kita temukan. Interpretasi lebih lanjut atas suatu cerita akan sangat ditentukan oleh keseluruhan relasi antar ceriteme yang berhasil kita peroleh, serta makna referensial maupun kontekstual dari elemen-elemen yang ada dalam ceriteme tersebut.

5. ANALISIS STRUKTURAL *PITOTO' SI MUHAMMA'*

Setelah membaca seluruh teks di atas, kita membagi kisah tersebut menjadi beberapa episode. Di sini kita tidak dapat menafsirkan sebuah episode hanya dengan mengetahui acuannya yang ada di luar ceritera. Kita juga perlu memperhatikan posisi dan relasi episode itu sendiri dalam keseluruhan ceritera. Makna masing-masing episode di situ, seperti akan kita lihat nanti, tergantung pada relasi-relasi tersebut.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Episode I: "Daeng Manjakari, Hejira dan Muhamma'" dan Realitas Sosial-Ekonomis Orang Bajo. Episode I, yang dimulai dari alinea 1-12 (mengenai Daeng Manjakari/DM) dan alinea 13-15 (mengenai Muhamma'/M), melukiskan tentang tokoh ceritera DM dan M serta apa yang mereka lakukan sebagai orang Bajo. Di sini DM dilukiskan sebagai orang Bajo yang belajar adat-istiadat orang Bugis-Makassar, yang hidup di darat, dan dia dapat diterima oleh mereka, sebagaimana terlihat pada bagian yang menceritakan tentang sambutan yang diterima oleh DM sewaktu dia menonton permainan sepak raga. Dia diminta untuk datang lagi dan bermain sepak raga bersama dengan orang-orang Bugis-Makassar.

Apa yang dialami oleh DM tersebut sangat berbeda dengan apa yang dialami oleh M. M adalah juga orang Bajo, namun perlakuan yang diterimanya dari orang Bugis-Makassar yang main sepak-raga adalah kebalikan dari perlakuan mereka terhadap DM. M bersama pengawalnya dipandang sebagai orang asing dan tidak diundang untuk bermain sepak raga oleh orang-orang Bugis-Makassar tersebut. Selain itu, M juga tidak mempelajari adat-istiadat orang Bugis-Makassar pada umumnya, sebagaimana yang dilakukan oleh DM. Jadi, kisah mengenai DM dan M pada episode I ini dapat dipaparkan sebagai berikut.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Untuk dapat memahami episode ini kita perlu mengetahui hubungan-hubungan sosial orang Bajo dan kategori-kategori sosial yang mereka gunakan dalam interaksi sosial, serta usaha mereka beradaptasi dengan lingkungan. Menurut Zacot (1978), dalam kehidupan sehari-harinya orang Bajo mengenal dua kategori sosial dasar yang penting bagi interaksi sosial mereka, yakni: orang Sama dan orang Bagai. Orang Bajo menamakan dirinya Orang Sama, yang menggunakan bahasa yang sama, dan menyebut orang yang tidak menggunakan bahasa mereka sebagai Orang Bagai atau orang luar. Sebagai orang-orang yang selalu berpindah tempat, orang Bajo rupanya merasakan bahwa bahasa merupakan unsur budaya yang dapat tetap bertahan dalam perubahan lingkungan alam dan sosial yang terus-menerus (Brown, 1994: 13). Bahasa Bajo secara jelas juga dapat menunjukkan identitas pemakainya, siapa dia, bagian dari komunitas mana, dan siapa pula yang tidak termasuk di dalamnya, yang masuk dalam kategori "orang luar".

Orang Sama di atas dibedakan lagi menjadi dua kategori, yaitu mereka yang telah mulai hidup menetap di darat (*mandarek*, mendarat) dan membangun rumah-rumah di tepi pantai, kita sebut saja mereka Bajo Darat, dan mereka yang masih tetap bertahan hidup dalam perahu-perahu (*bido*, biduk) di laut (*mandelauk*, melaut), yang dapat kita sebut Bajo Laut (Soesangobeng, 1977). Bagi orang Bajo yang selalu hidup di laut, perahu adalah rumah. Di kalangan orang Bajo di Sulawesi Utara perahu ini disebut *leppa* dan panjangnya mencapai tujuh meter. Umumnya leppa ini terbuat dari kayu api, sehingga sangat kuat dan tahan lama di laut. Atapnya terbuat dari daun nipah dan dapat dengan mudah digulung, tergantung pada keadaan cuaca. Di atas perahu inilah mereka menghabiskan umur mereka dari sejak lahir, berkeluarga, sampai akhir hayatnya. Harta milik mereka terdapat di dalam leppa ini, seperti misalnya alat penangkap ikan, alat masak, dan alat-alat kebutuhan lainnya. Bahkan beberapa keluarga memiliki

Buku ini tidak diperjualbelikan.

binatang peliharaan dalam perahunya. Pada hari-hari tertentu mereka juga harus melabuhkan perahu ini. Beberapa minggu sekali mereka membersihkan endapan garam dan rumput laut yang menempel pada bagian bawah perahu, karena tempelan garam dan rumput laut menyebabkan leppa berat dan sulit dikayuh (Brown, 1994: 22).

Walaupun tinggal di berbagai tempat dan terpisah jauh, sesama orang Bajo masih tetap merasa sebagai orang Sama. Salah satu ciri pokok mereka adalah budaya mereka, yang hanya dimiliki oleh orang-orang yang pernah lama hidup di laut. Kehidupan orang Sama identik dengan kehidupan laut. Oleh karena Sama adalah laut, maka Bagai kemudian mereka samakan dengan darat, dan memang orang-orang Bagai yang mereka kenal umummya hidup di darat. Orang Bajo mengenal berbagai macam orang Bagai: Bagai Cina, Bagai Bugis, Bagai Muna dan sebagainya (Zacot 1978).

Di masa lalu orang Bajo umumnya takut dan curiga terhadap orang Bagai (Zacot, 1978), sedang dalam dunia modern sekarang orang Bajo merasa dirinya lebih rendah daripada mereka. Orang Bagai dipandang menguasai ciri-ciri modernitas atau kehidupan masa kini. Pandangan semacam ini menurut ketua yayasan Sama di Sulawesi Tenggara telah membentuk suatu pola perilaku yang banyak terdapat di kalangan orang Bajo, yaitu berusaha menutupi identitasnya sebagai orang Bajo. "Mereka berusaha *pababagai* (tampil sebagai orang "Bagai" atau orang Lain), dengan berperilaku seperti etnis lain di sekitarnya, misalnya dengan *pamumuna* (tampil seperti orang Muna) atau *papabuges* (tampil seperti orang Bugis)".

Meskipun demikian orang Bajo juga kritis terhadap perilaku dan segala sesuatu yang dimiliki oleh orang Bagai. Tidak semua yang ada pada orang Bagai mereka anggap baik atau berguna bagi mereka. "Pendidikan mereka akui baik dan penting, tetapi bukan untuk orang Bajo. Buat mereka anak-anak lebih baik belajar pengetahuan menangkap ikan ketimbang berhitung dan

Buku ini tidak diperjualbelikan.

menulis di sekolah. Pendidikan di sekolah tidak bakal berguna buat mereka" kata informan di atas (Edwin, 1991).

Orang Bajo tulen menggantungkan hidup mereka pada usaha mencari hasil laut. Mereka tidak mengenal kehidupan bertani di darat. Orang Bajo umumnya makan ikan segar yang ditangkap pagi itu, mereka menggorengnya dengan sambal untuk lauk nasi atau sagu. Untuk menambah rasa asin pada ikan, ikan terlebih dahulu dicuci dengan air laut sebelum digoreng. Makanan orang Bajo tergolong sehat. Mereka makan ikan segar pada pagi, siang dan malam, tetapi mereka juga mengasap tripang dan kerang untuk dijual. Mereka kurang menyukai ikan asin. Menurut mereka ikan asin (garam) adalah untuk penduduk darat (Brown, 1994: 21).

Namun, sebenarnya orang Bajo juga tidak akan mampu bertahan hidup jika mereka hanya makan dari apa yang mereka peroleh di lautan. Oleh karena itu, mereka berhubungan dengan orang-orang darat untuk mendapatkan makanan lain yang mereka perlukan. Mereka biasa menjual atau menukarkan hasil pencarian di laut, seperti ikan dan akar bahar, dengan bahan makanan. "The sea folk are usually found only a few hundred yards from land villages, and relations between the two groups are normally symbiotic in nature, with the boat people trading fish for vegetables and fruits of the land dwellers" (Nimmo, 1972: 13).

Jenis bahan makanan dari darat yang dikomsumsi oleh orang Bajo tergantung pada matapencaharian dan makanan pokok orang darat yang berhubungan dengan mereka. Jika makanan pokok orang darat ini adalah beras, maka beras akan menjadi makanan pokok mereka juga, sedang kalau orang darat tersebut makan sagu, maka orang Bajo juga akan menukar hasil pencarian mereka dengan sagu (Edwin, 1991). Hubungan dengan orang-orang darat merupakan hal yang tidak dapat mereka hindarkan. Hal itu, seperti dikatakan Zacot (1978), merupakan "a condition of their survival", prasyarat bagi keberlangsungan hidup mereka.

Oleh karena kebanyakan orang Bajo hanya hidup dari menangkap ikan, maka dalam relasi mereka dengan orang darat mereka

Buku ini tidak diperjualbelikan.

selalu berada dalam posisi yang lebih membutuhkan, lebih rendah secara nyata, sebab orang darat dapat hidup tanpa ikan, sedang orang Bajo tidak dapat hidup hanya dengan makan ikan saja. Pada saat-saat orang-orang di darat membutuhkan ikan, posisi tawar-menawar orang Bajo memang akan cukup kuat, namun ketika mereka tidak memerlukan ikan sama sekali, maka orang Bajo hanya akan dapat menjadi pihak yang membutuhkan saja dan karena itu berada dalam posisi yang sangat lemah (Zacot, 1978:18-19). Mereka harus mencari hasil laut selain ikan yang dapat dijual atau ditukar dengan bahan makanan atau barang yang dibutuhkan oleh orang darat.

Oleh karena hasil dari pencarian di laut ini tidak selalu mencukupi, dan karena pada musim tertentu mereka kadang-kadang juga tidak dapat melaut, maka ada sebagian orang Bajo yang mulai bertani atau mencari penghasilan tambahan di daratan. Orang-orang Bajo di Sulu misalnya, pada musim-musim tertentu mangkal di dekat

> *"other land dwelling villages more protected from the destructive breakers, where they sometimes plant dry rice on borrowed land"* (Nimmo, 1972: 14-15).
>
> *"Even the Sanga-Sanga Bajau frequently moor near a land village where a land dwelling friend permits them to use his land for their small gardens"* (Nimmo, 1972: 15).

Pada saat-saat mereka merapat ke pantai ini, yang bisa berlangsung selama beberapa hari, orang Bajo biasa juga mencari penghasilan di darat. Pria Bajo biasa mencari penghasilan tambahan dengan membuat papan-papan di hutan-hutan dalam kelompok-kelompok. Meskipun demikian hasil yang diperoleh tetap merupakan milik individu (Nimmo, 1972).

Walaupun hidup di laut, orang Bajo hanya menggunakan air tawar untuk minum dan masak. Jika persediaan air tinggal sedikit, pada siang hari mereka pergi ke pulau terdekat untuk mengambil air tawar dan kayu bakar dari akar bakau yang sudah mati. Wanita-wanita Bajo mengambil dan menyimpan air dalam guci keramik (Brown, 1994: 22). Wanita yang tidak mengikuti suami mencari ikan biasanya kemudian

Buku ini tidak diperjualbelikan.

mencari apa saja yang dapat mereka kumpulkan di gugus-gugus karang ketika air laut surut. Seringkali mereka juga mengumpulkan kayu bakar.

Aktivitas ekonomi orang Bajo menunjukkan bahwa posisi mereka memang lebih lemah dibanding orang darat. Ketergantungan mereka terhadap daratan masih lebih besar daripada ketergantungan orang Bagai atau Darat terhadap lautan. Walaupun demikian kedudukan yang lemah ini tidak lantas membuat mereka menyerah dan berganti memilih hidup di darat. "The Bajo people have refused and still refuse to undertake an inland way of life" (Zacot, 1978).

Kehidupan di darat tampaknya sama sekali tidak cocok buat mereka. Ini berlaku tidak hanya dalam hal matapencaharian saja, tapi juga dalam aspek-aspek kehidupan yang lain. Pokoknya hampir semua yang biasa dikerjakan oleh orang-orang di darat sama sekali tidak terasa pas buat mereka. Akan tetapi hal itu bukan berarti bahwa mereka bisa lepas sama sekali dari 'kehidupan Darat'. Bagaimanapun juga mereka perlu mendarat setelah beberapa hari hidup di laut mencari ikan.

Tafsir Episode I. Dalam episode ini makna tokoh DM hanya dapat kita tangkap bila kita sandingkan dengan tokoh yang lain, yaitu M. Di situ dikatakan bahwa DM seperti halnya M, adalah orang Bajo, namun berbeda dengan M, DM adalah orang Bajo yang telah mengenal budaya dari luar, budaya Bagai Bugis-Makassar. Ini tercermin tidak hanya pada namanya, yang menggunakan gelar Daeng, tetapi juga pada perilakunya.

Diceriterakan di atas bagaimana DM bertanya tentang adat-istiadat orang 'di kampung', yang dalam hal ini saya kira tidak lain adalah orang Bugis-Makassar, karena orang Bugis-Makassarlah yang tinggal di kampung, yakni sekumpulan rumah yang ada di daratan. Pengetahuan DM mengenai sopan-santun pergaulan serta kemampuannya memainkan bola dalam samparaga rupanya telah membuat DM dapat diterima dengan baik oleh orang-orang Bugis-Makassar yang sedang bermain samparaga. Bahkan dia malah diminta untuk kembali lagi.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Kisah tentang tokoh DM ini hanya akan berarti jika kita menempatkannya dalam hubungan dengan tokoh Muhamma' yang dalam mitos ini dilukiskan sebagai orang Bajo yang tidak atau kurang mengenal budaya orang Bugis-Makassar. Dalam kisah di atas M tidak diceriterakan mempelajari atau ingin tahu adat-istiadat 'orang di kampung', dan M memandang orang Bugis-Makassar sebagai orang yang berbeda dengan orang Bajo, sebagaimana dia katakan kepada pengawalnya "Hai pengawal, jangan coba-coba untuk mengambil raga itu, mereka tidak sama dengan kita". Selain itu dia juga kurang mendapat sambutan yang menyenangkan dari orang Bugis-Makassar sewaktu dia menonton sepakraga. Dia tetap dilihat sebagai orang asing.

Dilihat dari perspektif kebudayaan Bajo, tokoh DM dapat dikatakan sebagai orang Bajo yang sudah tidak sangat Bajo, atau orang Bajo yang ingin mengikuti budaya orang Bugis-Makassar di darat. Jadi, tokoh DM tidaklah seasli M dalam hal keBajoannya. Dia tidak sangat bangga dengan keBajoannya. Dalam konteks ini maka tokoh M kelihatan lebih asli Bajo. Dilihat dengan kacamata Bajo, DM mengandung elemen negatif. Namun, elemen ini juga dapat diartikan positif bila kita menempatkannya dalam perspektif yang lain, yakni bahwa budaya orang Lain biasanya dianggap oleh orang Bajo lebih tinggi daripada budaya mereka sendiri.

Dari sini kita dapat melihat bahwa DM dan M adalah dua tokoh yang berlawanan cirinya. Tokoh M dapat dikatakan sebagai simbol orang Bajo asli, yang masih belum ingin meniru atau tahu adat orang di kampung, dan DM adalah simbol orang Bajo Darat. Dengan begitu dalam episode I ini kita menemukan oposisi-oposisi sebagai berikut:

DM - Orang Bajo yang **telah mengenal** budaya orang Bagai (Darat)
M - Orang Bajo yang **belum mengenal** budaya orang Bagai (Darat)

Berdasarkan atas kategori-kategori sosial, ekonomis dan ekologis yang ada dalam kehidupan sehari-hari orang Bajo, kita dapat menafsirkan episode ini sebagai simbolisasi dari dua

Buku ini tidak diperjualbelikan.

identitas yang harus dipilih oleh orang Bajo, yakni identitas Orang Laut (Sama') dan Orang Darat (Bagai) atau Bajo Laut dan Bajo Darat, dan simbolisasi dua bidang kehidupan yang dimasuki oleh orang Bajo silih berganti: kehidupan Laut dan Darat.

Dilihat dari sudut keaslian budaya, tokoh M melambangkan keaslian dan kesetiaan pada budaya Bajo, sedang tokoh DM menggambarkan orang Bajo yang sudah tidak asli lagi, yang telah mengenal dan berusaha meniru budaya orang Darat. M adalah tokoh Bajo Laut dan DM adalah tokoh Bajo Darat. Kategorisasi sosial ini selanjutnya juga memberikan informasi pada kita mengenai posisi masing-masing kategori terhadap yang lain.

Episode II : "DM Pergi Mengantar Hejira ke Sumur Toraja" dan Realitas Ekologis Orang Bajo. Episode ini (alinea 18-26) menceriterakan perjalanan DM, H, bersama seorang pengawal menuju ke sumur Toraja. Di situ dilukiskan bagaimana DM berhasil mengatasi segala rintangan di lautan. DM menunjukkan keahliannya sebagai nakhoda dengan mengatasi berbagai rintangan berupa angin dan ombak di lautan. Keahlian DM ini telah membuat H tertarik dan jatuh cinta pada DM, namun DM tidak langsung membalas cinta si H. Episode ini tampaknya hanya dapat dimengerti bilamana kita memperhatikan realitas ekologis yang dihadapi oleh orang Bajo dalam kehidupan mereka sehari-hari.

Adalah suatu kenyataan yang sulit diingkari bahwa orang Bajo merupakan orang Indonesia yang paling mengenal laut dan kehidupan di dalamnya dibandingkan dengan suku-sukubangsa lain di Indonesia. Mereka memiliki pengetahuan yang kompleks mengenai lautan. Kehidupan mereka adalah kehidupan di laut. Keakraban mereka dengan lautan, kemampuan mereka untuk hidup dalam situasi dan kondisi seperti apapun di laut, mau tidak mau membuat mereka bangga akan budaya mereka, akan kehidupan mereka. Kesadaran akan hal ini membuat mereka beranggapan bahwa mereka berbeda dengan orang-orang lain

Buku ini tidak diperjualbelikan.

dan mereka bangga dengan keBajoan mereka. Mereka merasa superior dibanding orang Darat, yang tidak akan mampu hidup di laut seperti mereka.

Meskipun begitu, mereka juga sadar bahwa mereka tidak selamanya bisa hidup di 1aut. Suatu saat mereka harus pergi ke darat juga, entah itu untuk menjual hasil tangkapan di laut atau untuk keperluan yang lain. Bagaimanapun juga 'daratan' tidak akan pernah dapat mereka tinggalkan sama sekali. Secara ekologis ketergantungan pada daratan tampak antara lain dalam soal pemenuhan kebutuhan akan air tawar. Walaupun orang Bajo dapat menggunakan air laut untuk masak dan mencuci (badan dan barang) (Zacot, 1978), tetapi mereka tetap membutuhkan air tawar guna memenuhi kebutuhan minum mereka sehari-hari. Air tawar merupakan barang langka bagi orang Bajo, dan itu hanya dapat mereka peroleh dari sumber air atau sumur di darat. Tidak mengherankan bila sumur mempunyai makna penting bagi orang Bajo. Sumur adalah sumber air tawar bagi mereka, sehingga sumur tidak berbeda dengan sumber kehidupan. Sumber kehidupan ini hanya terdapat di daratan.

Di sini hadir kembali kontradiksi ekologis di hadapan orang Bajo. Di satu sisi mereka hidup di tengah air yang begitu berlimpah, tetapi air ini tidak dapat memenuhi seluruh kebutuhan mereka, karena air tersebut asin. Walaupun air laut dapat memenuhi berbagai macam kebutuhan mereka, dan dari air laut mereka memperoleh berbagai macam hasil, mereka tetap memerlukan air tawar. Dengan kata lain walaupun lautan mereka kuasai dan mereka bangga akan kehidupan maritim mereka, namun Orang Bajo tetap tidak mampu mengingkari kenyataan bahwa mereka tidak dapat hidup sepenuhnya hanya dengan air laut dan hasil tangkapan di laut saja. Mereka tetap membutuhkan air tawar dan makanan dari darat (seperti jagung, sagu, kelapa dsb).

Mencari ikan dan air tawar merupakan dua kegiatan penting dalam kehidupan orang Bajo. Ini tercermin antara lain dalam kesukaan orang Bajo pada anak laki-laki daripada pada anak

Buku ini tidak diperjualbelikan.

perempuan, karena anak laki-laki sudah dapat disuruh terlibat dalam dua aktivitas tersebut jika fisik mereka telah cukup kuat. Kata seorang informan : "Berotot sedikit anak laki-laki sudah bisa disuruh mencari ikan atau mengambil air tawar di daratan" (Edwin, 1991).

Yang menarik adalah bahwa dua aktivitas ini terjadi di dua daerah yang secara ekologis sangat berbeda. Kegiatan mencari ikan berlangsung di lautan, sedang kegiatan mencari air tawar dilakukan di daratan. Jadi oposisi antara bidang daratan dan lautan dapat dilanjutkan lagi, dan di sini terlihat orang Bajo, mengalami semacam ironi, yang tampaknya juga mereka sadari yaitu: di laut, di mana air melimpah, kegiatan utama atau penting mereka adalah mencari makanan, sedang di darat, tempat tanah dan makanan melimpah, kegiatan mereka yang penting justru mencari air.

Ketergantungan lain orang Bajo pada daratan juga terlihat pada fakta bahwa mereka harus mengubur sesama mereka yang meninggal di darat. Mereka tidak dapat membuang mayat tersebut di laut. Dalam hal ini tampaknya mereka "memiliki" pulau-pulau tertentu tempat mereka biasa mengubur sesama orang Bajo yang meninggal, sebagaimana tampak dalam uraian Nimmo mengenai orang Bajo di Sulu.

> *"If the family happens to be in the vicinity of the cemetery islands, some members may visit family graves to leave small offerings of betel nut or cigarettes to a recently deceased relative. Sometimes the offering is left out of thoughtfulness for the deceased, but more commonly it is left to insure that his spirit will not visit the living with illness or bad luck". (Nimmo, 1972: 28).*

Tampak jelas disini bahwa secara ekologis kawasan laut saja memang tidak dapat memberikan semua yang dibutuhkan oleh orang Bajo. Ada hal-hal yang mau tidak mau harus mereka dapatkan di daratan. Di sinilah mereka merasakan ketergantungan pada Darat. Oleh karena itu, hanya dengan bergerak di antara dua kawasan, laut dan darat, secara bergantian, orang Bajo dapat tetap bertahan hidup sebagai orang Bajo.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Tafsir Episode II. Da1am episode ini ditunjukkan bahwa DM sangat piawai dalam bidang pelayaran. Dia berhasil mengatasi rintangan di laut, baik berupa angin, ombak maupun karang. Bagian ini melukiskan DM sebagai orang Bajo yang benar-benar mengenal dunia kelautan sebagaimana lazimnya orang Bajo. Atas dasar realitas ekologis yang dihadapi oleh orang Bajo dalam kehidupan sehari-hari mereka, maka episode ini dapat kita tafsirkan sebagai simbolisasi kehebatan orang Bajo (dalam hal ini adalah DM), yang mampu menguasai berbagai rintangan di laut.

Yang menarik adalah bahwa di sini tidak terdapat keterangan atau pelukisan tentang kehebatan M, tokoh yang lebih kental keBajoannya. Oleh karena itu kita dapat menafsirkan bahwa untuk tokoh DM bagian ini merupakan kebalikan (inversi) dari episode sebelumnya, dimana DM kurang tampak Bajo dibandingkan dengan M. Apa yang diperlihatkan oleh DM dalam bagian ini sesuai dengan identitasnya sebagai orang Bajo, yaitu piawai dalam soal pelayaran. Episode ini boleh dikatakan menampilkan superioritas orang Bajo di lautan.

Meskipun demikian, dilihat dari sisi lain episode ini juga mencerminkan ketergantungan orang Bajo pada alam daratan. Ini terlihat pada keinginan Hejira untuk pergi ke sumur Toraja. Bahwa setelah sembuh dari sakitnya H bernazar akan pergi ke sumur ini, hal itu menunjukkan posisi sumur itu sendiri (serta sumur pada umumnya), dalam kehidupan orang Bajo. Keinginan H ini merupakan hal yang biasa kita temui di kalangan orang Indonesia pada umumnya, yakni apabila seseorang telah atau ingin berhasil mendapatkan sesuatu yang diidamkan mereka akan pergi ke suatu tempat tertentu yang dianggap keramat guna mengucapkan terima kasih atau mengucapkan nazar[7]).

Dalam konteks semacam ini kita dapat menafsirkan bahwa sumur Toraja (yang berada di daratan) merupakan sumur yang

[7] Mengenai adat semacam ini di kalangan orang Sulawesi Selatan, lihat Goudswaard (1865); Harreebomee (1875).

Buku ini tidak diperjualbelikan.

keramat bagi orang Bajo, dan memang sumur ini terletak di pulau Keramat. Kedudukan sumur yang penting di mata orang Bajo ini dapat dimengerti, bilamana kita pahami kenyataan ekologis yang dihadapi oleh orang Bajo yaitu ketergantungan mereka pada air tawar yang ada di darat. Sumur di sini dapat dilihat sebagai sumber kekuatan, sumber kehidupan bagi orang Bajo, sebab dari sumur inilah orang Bajo memperoleh air tawar yang sangat mereka perlukan dalam kehidupan sehari-hari. Hal ini menunjukkan ketergantungan ekologis orang Bajo pada daratan. Jadi, episode DM mengantar H ke sumur Toraja ini dapat kita tafsirkan sebagai simbolisasi dari : (a) kemampuan orang Bajo untuk mengatasi rintangan di lautan, meskipun orang Bajo tersebut telah mengenal budaya Darat[8)], serta (b) ketergantungan mereka pada daratan.

Episode III: "Hejira Jatuh Cinta Pada DM" dan Realitas Sosial-Budaya (I) Orang Bajo. Episode III ini memaparkan tentang jatuh cintanya Hejira (H) pada tokoh DM. Setelah H melihat kepandaian DM dalam mengemudikan perahu dan mengatasi hambatan di lautan, H berkata bahwa DMlah yang berhak memilikinya (alinea: 24). Pemahaman atas episode ini memerlukan pengetahuan tentang hubungan kekerabatan antara DM dan H serta sistem kekerabatan orang Bajo.

Dalam literatur antropologi, masyarakat Bajo dikategorikan sebagai masyarakat yang menganut sistem kekerabatan bilateral (Nimmo, 1972; Sather, 1975) dengan kecenderungan yang agak kuat ke patrilineal. Di kalangan mereka ini perkawinan dengan sepupu satu, dua, atau tiga kali merupakan perkawinan yang ideal, kecuali dengan sepupu patrilateral yang parallel. Akan tetapi pada orang Bajo yang telah mendarat, perkawinan dengan sepupu ke satu, baik sepupu silang maupun parallel, dilarang, sebab hubungan antar mereka dianggap terlalu dekat.

8) Simbolisasi ini juga merupakan penekanan ganda kemampuan orang Bajo dalam kehidupan di laut. Kalau mereka yang telah mulai 'mendarat' saja masih piawai dalam pelayaran di laut, apalagi orang-orang Bajo yang masih tetap setia 'tinggal' di laut.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Secara eksplisit ceritera Bajo di atas tidak menyebutkan bagaimana hubungan antara DM dengan H. Akan tetapi jika kita perhatikan dialog-dialog yang ada, kita temukan, bahwa H telah bertanya pada ibunya "Masihkah tinggal saudara-saudara misanku dari pihak bapak di daerah ini?", demikian juga halnya dengan DM. Dari pertanyaan-pertanyaan ini kita memang dapat menarik kesimpulan bahwa hubungan kekerabatan antara DM dengan H adalah *patrilateral parallel cousin*, karena DM dan H kemudian bertemu. Akan tetapi kalau kita perhatikan lebih lanjut bagian ceritera yang lain, kita melihat bahwa DM, menurut M, adalah "orang lain", bukan kerabat H (alinea 27). Oleh karena hubungan kedua ini lebih eksplisit dinyatakan, maka tafsiran bahwa DM bukanlah kerabat H rasanya lebih kuat dasarnya.

Pertanyaan-pertanyaan yang dikemukakan oleh H maupun DM tentang keberadaan sepupu *patrilateral parallel* mereka tampaknya merupakan hal yang umum di kalangan orang Bajo. Pertanyaan-pertanyaan ini dapat kita tafsirkan sebagai pertanyaan tentang keberadaan orang-orang yang dapat membantu jika orang ingin mencari pertolongan, karena hubungan sepupu parallel patrilateral merupakan hubungan kekerabatan yang paling dekat setelah hubungan antarsaudara sekandung.

Seandainya kita tafsirkan bahwa hubungan DM dengan H di atas adalah hubungan antarsepupu patrilateral yang parallel, dan dalam episode ini diceriterakan bahwa H jatuh cinta pada DM, maka tafsiran tersebut terasa kurang kuat dasarnya mengingat di kalangan orang Bajo perkawinan antara seseorang dengan sepupu yang patrilateral parallel adalah perkawinan yang terlarang. Hubungan di antara keduanya dianggap seperti hubungan antarsaudara sekandung.

Selanjutnya -mengikuti prinsip analisis struktural- peristiwa jatuh -cintanya H ke pada DM juga tidak dapat kita pahami sebagai suatu bagian yang berdiri sendiri. Bagian ini harus kita hubungkan dengan bagian yang lain, yaitu bagian tentang jatuh cintanya H ke pada M.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Tafsir Episode III. Peristiwa jatuh hatinya H ke pada DM dapat dilihat sebagai kecenderungan untuk menikah dengan 'orang lain' atau 'kerabat jauh'. Walaupun dalam kisah ini tersirat bahwa antara DM dan H masih ada hubungan kekerabatan, yaitu 'misan', namun hal ini harus diterima dengan hati-hati mengingat dalam teks tidak disebutkan secara eksplisit hubungan kekerabatan di antara mereka. Pernyataan yang lebih eksplisit menunjukkan bahwa DM adalah 'orang lain', bukan kerabat H. Kecenderungan untuk menikah dengan orang lain ini tentu tidak dapat kita pahami jika kita tidak membandingkannya dengan kecenderungan perkawinan yang lain, yaitu kawin dengan kerabat sendiri.

Selain itu, episode ini juga dapat kita tafsirkan sebagai kekaguman dan keinginan dari orang Bajo (yakni H), untuk menikah dengan orang Darat atau orang Bajo yang telah mengenal budaya Darat (yakni tokoh DM). Ini tercermin pada alinea 26 yang memaparkan kekaguman H pada DM ketika DM dan H bertemu dengan tokoh M. Di situ DM berkata kepada M: "Permisi saudara, kami mau lewat", setelah sapaan ini dijawab oleh M, H kemudian berkata kepada DM: "Memang benar-benar kau pejantan Bajo DM. Memang sepatutnyalah engkau akan mengiris paha putihku dan memegang dua buah delima satu tangkaiku".

Kekaguman H ini bisa ditafsirkan sebagai kekaguman pada sopan-santun DM terhadap M, yaitu meminta ijin pada M ketika mereka akan lewat, atau bisa pula pada keberanian DM untuk menghadapi M dengan tenang, bahkan menyapanya. Selain itu, sebagai seorang gadis Bajo, adalah wajar jika H jatuh hati pada DM yang piawai dalam mengemudikan perahu dan mengatasi berbagai rintangan di lautan, sebab kemampuan seperti ini sangat diperlukan untuk dapat bertahan hidup di lautan sebagai orang Bajo.

Episode IV: "Perselisihan DM dengan M di Dalam Sumur" dan Realitas Sosial-Budaya (II) Orang Bajo. Episode ini berisi

Buku ini tidak diperjualbelikan.

kisah perkelahian antara DM dengan M (alinea 28-29), yang diawali dengan sebuah dialog yang memberikan informasi pada kita tentang hubungan kekerabatan antara DM, M dngan H. Hubungan kekerabatan ini bukan sesuatu yang sepele, seperti akan tampak nanti dalam analisis selanjutnya. Episode perkelahian antara DM dengan M yang dimenangkan oleh M ini, juga menceritakan tentang sebab-sebab kekalahan DM dan kemenangan M serta peranan H di dalamnya. Untuk dapat memahami episode ini kita perlu mengetahui norma-norma atau nilai-nilai yang ada pada masyarakat Bajo.

Dalam hal ini kita agak mengalami kesulitan untuk memahami nilai-nilai yang ada dalam sistem budaya orang Bajo karena langkanya informasi mengenai hal tersebut. Meskipun demikian kita dapat beranggapan bahwa nilai-nilai kekerabatan yang hidup di kalangan orang Bajo di sini tidak jauh berbeda dengan nilai-nilai yang hidup di kalangan orang Bugis-Makassar yang telah banyak mempengaruhi mereka, sehinga informasi etnografis tentang sistem kekerabatan orang Bugis-Makassar dapat kita gunakan untuk memahami ceritera Bajo di atas.

Seperti halnya orang Bajo, orang Bugis-Makassar mengenal sistem kekerabatan bilateral. Dalam masyarakat ini unit kekerabatan yang terpenting adalah keluarga batih. Berbagai kesulitan yang dihadapi oleh unit ini dalam kehidupan sehari-hari biasanya diatasi dengan memanfaatkan jaringan kekerabatan bilateral yang dapat meluas tanpa batas. Oleh karena tekanannya di sini adalah pada jaringan atau relasi, maka dalam masyarakat ini relasi kekerabatan merupakan relasi sosial yang sangat penting, yang tidak dapat diingkari. Pengingkaran terhadap hubungan kekerabatan ini akan menimbulkan sanksi keras untuk pelakunya. Misalnya saja jika seseorang menolak untuk menolong kerabatnya yang sedang berada dalam kesulitan, padahal dia sebenarnya mampu memberikan pertolongan, atau sebaliknya dia menolak bantuan yang diberikan oleh kerabatnya, dia akan terkucil, atau lebih buruk lagi dia akan dibunuh oleh kerabatnya yang tersinggung.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Kasus pembunuhan yang terjadi di Sulawesi Selatan seringkali disebabkan oleh penolakan atau pengingkaran atas hubungan kekerabatan ini[9)].

Tafsir Episode IV. Tentunya agak mengherankan buat kita, bahwa perkelahian antara DM dengan M harus dilakukan dalam sebuah sumur. Bagian ini saya kira hanya dapat dipahami jika kita melihat episode sebelumnya. Penegasan akan pentingnya peranan sumur dalam kehidupan orang Bajo tampaknya merupakan pesan yang ingin disampaikan oleh episode ini, dan ini sekaligus juga menegaskan kembali ketergantungan orang Bajo pada daratan.

Seperti telah saya katakan sebelumnya, sumur dalam kisah ini melambangkan sumber kehidupan, dan tafsiran ini diperkuat oleh fakta bahwa perkelahian yang terjadi di dalam sumur, yang dianggap sebagai sumber kehidupan, ternyata tidak membawa kematian pada pihak-pihak yang berkelahi. Perkelahian antara DM dan M yang terjadi di dalam sumur berlangsung seimbang. Kedua belah pihak sama-sama kuat. Keseimbangan ini baru berubah setelah terjadi campur-tangan oleh pihak ke tiga. Meskipun begitu pesan bahwa sumur merupakan sumber kehidupan tidak terganggu olehnya, sebab campur-tangan ini sudah masuk dalam episode yang lain lagi, yang memerlukan data lain untuk bisa diungkapkan maknanya.

Selain itu, ada beberapa hal menarik yang tampak setelah kita membandingkan episode IV ini dengan episode II sebelumnya. Pertama, dalam episode II tokoh DM pergi berdua dengan H ke sumur Toraja disertai seorang pengawal. Sumur yang mereka tuju berada di pulau lain, di seberang lautan, sehingga perjalanan ke sana harus dilakukan dengan perahu. Sumur tersebut juga merupakan sebuah sumur yang keramat, yang memiliki keistimewaan tertentu. Ini berbeda dengan apa

9) Mengenai latar belakang budaya kasus-kasus semacam ini, dapat dibaca Ahimsa-Putra (1988)

Buku ini tidak diperjualbelikan.

yang terdapat dalam episode IV. Sumur yang dituju oleh tokoh M di sini merupakan sebuah sumur yang pada mulanya adalah sebuah lubang yang tidak begitu besar, yang kemudian dibuat oleh M menjadi sebesar sumur, dan terletak di tepi pantai. Oleh karena itu pula, M hanya berjalan kaki menuju ke sumur tersebut, dan M pergi sendirian ke sana. Dalam episode II tidak disebutkan bahwa DM dan H memasuki sumur keramat yang mereka kunjungi, sedang pada episode IV disebutkan bahwa DM maupun M kemudian masuk ke dalam sumur untuk berkelahi satu lawan satu.

Kedua, dalam perjalanan pulang dari sumur keramat DM berhasil mengatasi rintangan di luar sumur, yaitu rintangan alami berupa ombak, dengan bantuan tokoh 'saudara kita' dan 'mereka', yang sayang sekali dalam hal ini tidak kita ketahui siapa. Kita dapat menduganya sebagai tokoh supernatural, karena tidak tampak. Disebutkan juga bahwa DM berkata pada pengawalnya "Jangan berkata begitu...oh...pengawalku, itulah *saudara kita* yang akan lewat dan menjaga kita di selat ini". DM juga berkata kepada H:"Kalau kita keturunan kakek Keramat, maka mereka akan menolong kita. Dan kalau tidak benar kita keturunan kakek Keramat, maka celakalah kita di sini". Oleh karena DM dan H tiba kembali dengan selamat, maka berarti DM telah ditolong oleh 'mereka', dan 'saudara kita'. 'Mereka' ini saya kira adalah tokoh-tokoh yang berasal dari generasi kakek Keramat atau lebih tua lagi. Yang jelas bukan dari generasi tokoh DM sendiri. Apa yang dialami oleh DM ini sangat berbeda dengan apa yang dialami oleh M.

M berhasil mengatasi rintangan yang ada di dalam sumur, dan rintangan tersebut berupa manusia, yaitu tokoh DM. Dalam hal ini tokoh M mendapat pertolongan bukan dari tokoh supernatural, tetapi dari H, manusia biasa yang berasal dari satu generasi dengan M sendiri. Selain itu pertolongan tersebut juga kongkrit ujudnya, yaitu berupa 'sehelai rambut semangat', sedang pertolongan yang didapat oleh DM tidak kelihatan.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Ketiga, dalam episode ke II dinyatakan bahwa seusai perjalanan menuju sumur Toraja terjadi penyatuan sementara antara DM dengan H, yaitu H jatuh hati pada DM dan digandeng oleh DM pulang ke rumah. Demikian pula dalam episode IV. Selesai perkelahian di dalam sumur di tepi pantai yang dimenangkan oleh M, kita lihat penyatuan sementara antara M dengan H, ketika H jatuh hati pada M dan digandeng juga ke rumah oleh M.

Di sini kita melillat inversi (pembalikan) miteme-miteme yang termuat dalam episode II dan IV yang dapat digambarkan sebagai berikut.

Skema di atas juga memperlihatkan kontradiksi tersembunyi antara tokoh DM dan M. Apa yang dialami dan dilakukan oleh tokoh DM dalam episode II muncul kembali secara terbalik pada pengalaman dan tindakan M dalam episode IV. Apa yang dilakukan atau menimpa tokoh yang satu merupakan kebalikan dari apa yang dilakukan dan dialami oleh tokoh yang lain.

Tampak jelas disini bahwa ceriteme-ceriteme yang saya tampilkan di atas tidak akan dapat kita pahami maknanya apabila tidak kita susun secara paradigmatis dan sintagmatis. Apa yang terjadi dan dialami oleh DM baru akan mendapatkan maknanya setelah kita mendampingkannya, menempatkannya

Buku ini tidak diperjualbelikan.

dalam relasi sintagmatis dan paradigmatis, dengan apa yang terjadi pada M. Setelah kita membandingkan pengalaman dua tokoh ini barulah kita dapat melihat 'logika' yang ada di balik ceriteme-ceriteme tersebut, serta mulai dapat menangkap pesan yang ingin disampaikan. Di sini kita dapat menafsirkan bahwa tokoh DM dan M merupakan lambang dari situasi kontradiktif atau keharusan untuk memilih salah satu dari dua hal yang berlawanan (tetapi saling melengkapi), yang terus-menerus dihadapi oleh orang Bajo.

Kontradiksi dan kontras yang ada dalam episode II dan IV antara DM dengan M ini menguatkan kembali kontras-kontras yang sudah ada antara tokoh DM dan M dalam episode sebelumnya. Jadi, episode II dan IV ini dapat ditafsirkan sebagai penegasan, pengulangan dari pesan-pesan yang ingin disampaikan dalam episode I.

Episode V: "DM Dibunuh Oleh M" dan Realitas Sosial-Budaya (III) Orang Bajo. Episode V ini (alinea 30-32) menceriterakan tentang kematian DM di tangan M. Di sini dipaparkan kekalahan yang dialami oleh DM dalam perkelahian melawan M di dalam sumur, dan dialog yang berlangsung antara M dengan DM dan H, sebelum kematian DM. Untuk memahami episode V ini kita perlu memahami budaya malu yang hidup di kalangan orang Sulawesi Selatan, sebagai budaya yang menjadi acuan bagi orang Bajo dalam ceritera yang dianalisis di sini.

Kalau pada uraian sebelumnya dikatakan bahwa penolakan terhadap hubungan kekerabatan atau menolak memberi bantuan pada kerabat merupakan sesuatu yang tercela, maka tidak demikian halnya dengan meminta bantuan pada kerabat. Permintaan ini dapat ditafsirkan sebagai pengakuan atas hubungan kekerabatan yang ada, dan permintaan ini harus dipenuhi. Menolak permintaan bantuan dapat diartikan sebagai pengingkaran atas hubungan kekerabatan yang ada, dan hukuman yang diberikan juga bisa sangat keras.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Kisah tersinggungnya M oleh DM, karena DM telah mengantar pacar M ke pulau Keramat, mencerminkan adanya pengaruh budaya *siri*, budaya malu, dari kalangan orang Bugis-Makassar pada orang Bajo. Siri atau rasa malu dalam masyarakat Sulawesi Selatan biasanya erat berkaitan dengan persoalan wanita. Pihak yang dipermalukan, yang beranggapan bahwa isteri, saudara wanita, atau pacarnya, telah 'diganggu' oleh laki-laki lain, secara moral berhak menuntut balas atau membunuh pihak yang telah membuatnya malu, guna menghapus malu tersebut. Secara sosial dia juga dibenarkan untuk memberikan hukuman kepada pihak yang telah membuatnya malu.

Selain itu masyarakat Bajo juga dikenal sebagai masyarakat yang telah mulai memeluk agama Islam. Dalam agama Islam hal yang sangat penting, dan karena itu pertama kali dilakukan jika seseorang masuk agama tersebut, adalah membaca kalimat syahadat. Ini merupakan bukti pengakuan seseorang bahwa tidak ada Tuhan yang patut disembah kecuali Allah, dan bahwa Muhammad adalah utusan Allah. Menolak mengucapkan kalimat ini merupakan penolakan untuk memeluk agama Islam, dan bagi seseorang yang telah beragama Islam, hal ini sama dengan kembali ke kekafiran.

Dalam hubungan dengan orang darat, orang Bajo biasanya dipandang sebagai orang-orang yang masih belum memeluk agama Islam dengan baik atau dengan sepenuhnya (Nimmo, 1972), karena di antara mereka masih "ada yang tetap percaya pada animisme dan shamanisme. Banyak yang masih percaya bahwa mereka dikelilingi oleh roh baik dan roh jahat (*pangroak kampoh*). Dalam pandangan orang Bajo, dunia mereka dikendalikan oleh roh-roh ini. Kebahagiaan, kesedihan atau penyakit adalah pengaruh roh tersebut. Pangroak ada dimana-mana di pohon, air, batu-batu..." (Brown, 1994: 14). Islam mereka -oleh kebanyakan orang darat yang beragama Islam- dianggap masih belum 'sebaik' Islam orang-orang darat, sebagaimana yang dialami orang Bajo di Tawi-Tawi. "Although greatly influenced by Sulu Islam, the Tawi-Tawi boat-dwellers are still regarded as

Buku ini tidak diperjualbelikan.

pagans by the surrounding Muslim peoples" (Nimmo, 1972:12). Orang Bajo yang telah memeluk agama Islam masih jarang datang ke masjid atau sholat berjamaah di dalamnya.

Di kalangan orang Bajo sendiri sebenarnya juga ada pembedaan antara mereka yang telah 'mendarat' dengan mereka yang masih 'melaut'. Mereka yang telah tinggal menetap di desa-desa di pinggir pantai umumnya agama Islamnya dianggap sudah lebih 'baik' daripada mereka yang masih hidup mengembara di laut (Nimmo, 1972). Mereka ini sudah lebih sering datang di masjid desa, sedang yang masih mengembara di laut dengan sendirinya sangat jarang datang ke masjid.

Tafsir Episode V. Episode kematian DM dalam kisah ini menduduki tempat yang agak khusus karena di sini terdapat peristiwa yang khusus pula, yaitu penolakan DM terhadap uluran tangan H. Untuk menafsirkan bagian ini kita perlu menghubungkannya dengan interpretasi episode II, yaitu mengenai hubungan kekerabatan antara DM dengan H, yang merupakan hubungan kekerabatan yang 'jauh', atau dengan 'orang lain'.

Penolakan DM terhadap uluran tangan H dapat ditafsirkan sebagai penolakan dari orang Bajo yang sudah mengenal budaya Darat terhadap orang Bajo asli, yang dianggap lebih rendah derajatnya; atau bisa juga ditafsirkan sebagai pernyataan bahwa orang Bajo yang telah memBagai, telah menjadi seperti orang darat, memang kurang pantas memperoleh pertolongan dari orang Bajo asli untuk melawan orang Bajo asli. Penolakan ini tentu saja menimbulkan malu.

Seseorang yang menolak membantu kerabatnya akan dianggap tidak tahu aturan dan pantas mendapat hukuman yang keras. Menolak bantuan dari kerabat boleh dikatakan juga merupakan semacam penghinaan yang akan menimbulkan rasa malu yang dalam pada pihak yang menawarkan bantuan. Dalam kisah di atas M mengutuk DM dengan kata-kata "Celakalah kau", sebab DM telah menolak bantuan dari H, sehingga mempermalukan H, yang sekaligus juga mempermalukan M sebab M adalah kerabat dekat

Buku ini tidak diperjualbelikan.

H. Penolakan terhadap uluran tangan H membuat DM berada di pihak yang pantas dikalahkan, sebab dia adalah pihak yang mempermalukan.

Selain itu, DM juga telah membuat M merasa malu, karena H, 'pacar M', dibawanya ke pulau Keramat. Menurut aturan moral setempat, sebagai pihak yang dipermalukan M berhak menuntut balas pada DM untuk menghapus malu tersebut. Di sini M berada di pihak yang 'benar'. Rasa malu yang kuat telah mendorong M untuk berani melakukan perkelahian hidup-mati dengan DM. Walaupun siri mungkin tidak begitu dikenal oleh orang Bajo, namun kata-kata M "lebih baik putih tulang daripada putih mata", merupakan ungkapan khas orang Sulawesi Selatan mengenai rasa malu atau siri, dan ini menunjukkan bahwa di sini rasa malu telah membuat M sangat marah.

Di lain pihak M menerima dengan baik, bahkan meminta, bantuan H berupa "sehelai rambut semangat". Kepercayaan bahwa rambut adalah simbol atau sumber kekuatan merupakan kepercayaan yang cukup banyak ditemui dalam berbagai kebudayaan.[10)] Selain itu, uluran tangan H juga dapat ditafsirkan bahwa bantuan yang datang dari kerabat dekat -dalam hal ini dari saudara sepupu-, merupakan hal yang sangat penting dan akan banyak menolong orang yang memerlukannya. Dalam budaya Sulawesi Selatan bantuan dari kerabat memang merupakan faktor penting dalam perselisihan antarindividu. Meminta bantuan dari kerabat merupakan hal yang sangat umum dilakukan.

Dalam kisah di atas DM boleh dikatakan menghadapi pilihan yang sama-sama tidak enaknya. Jika dia menerima uluran tangan H, dia akan menjadi lebih rendah daripada H dan M, sehingga kalau dia kemudian dapat memenangkan pertempuran, kemenangan tersebut tentu akan dianggap berkat

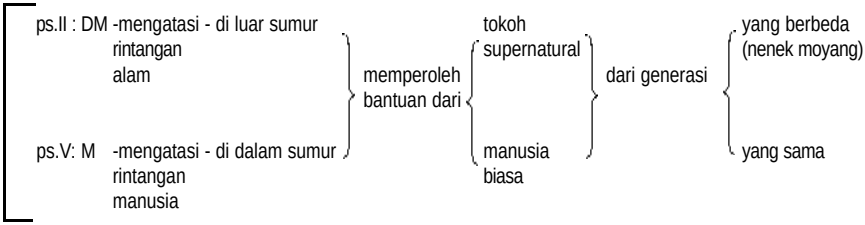
[10)] Dalam kisah *Samson and Delilah* misalnya, kita dapatkan bahwa Samson berhasil dikalahkan, karena -atas tipu daya Delilah- rambutnya berhasil dipotong.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

bantuan H. Akibatnya, kedudukan yang lebih rendah selalu akan disandangnya. Sebaliknya, kalau dia menolak bantuan tersebut dia tidak akan menjadi lebih rendah, walaupun tokh akhirnya kalah. Dalam hal ini DM berusaha mempertahankan martabatnya. Kalah dalam perkelahian tanpa menurunnya martabat rupanya lebih baik baginya, daripada memenangkan perkelahian namun dengan martabat yang telah sedikit merosot, sebab ini akan menjadi beban seumur hidup. Unsur gengsi, martabat dan rasa malu merupakan unsur yang kembali menentukan dalam pengambilan keputusan DM untuk menerima bantuan ketika bertarung melawan M.

Dilema semacam ini tidak dihadapi oleh M, yang kerabat dekat H. Bantuan dari H justru sangat diharapkannya dan tidak akan membuat dirinya turun martabat. Berbeda dengan DM, M kemudian malah sangat menghargai bantuan H tersebut. Dengan bantuan dari H berupa "rambut semangat", M mendapat dua kekuatan: yaitu kekuatan berupa semangat untuk mengalahkan musuh dan kekuatan berupa kebenaran moral, yaitu menghapus malu yang diperolehnya dan tidak menolak uluran tangan dari kerabat.

Jika kita bandingkan dengan episode sebelumnya (episode IV), maka episode V merupakan kelanjutan dari inversi-inversi dari DM dan M yang ada dalam episode tersebut, sebagaimana terlihat pada skema berikut.



Yang menarik adalah bahwa di sini muncul kembali hubungan kebalikan (*inversional*) yang baru antara tokoh DM dengan M. Kalau tokoh DM yang dalam episode I dan II tampak positif,

Buku ini tidak diperjualbelikan.

pada episode ini tampak negatif, sedang tokoh M tampak lebih positif. Hubungan kebalikan ini semakin menguatkan tafsir kita bahwa tokoh DM adalah kebalikan dari tokoh M, dan masing-masing mewakili bidang Darat dan Laut. Misalnya saja, kata-kata yang dilontarkan oleh masing-masing tokoh sebelum mereka bertarung. M berkata kepada DM bahwa dia adalah "Satu-satunya raja yang telah lama terkurung ibarat ayam yang lama tinggal di kurungan", sedang DM menjawab kata-kata M dengan berkata bahwa dia adalah "satu-satunya nakhoda keliling dunia". Jadi, kalau pada mulanya M adalah tokoh yang "terkurung" dan DM adalah tokoh yang selalu berkelana, maka setelah pertempuran di dalam sumur, yang dimenangkan oleh M, situasi menjadi berbalik: M menjadi tokoh yang berkelana, dan DM menjadi tokoh yang terkurung (dalam sumur). Di sini pesan bahwa DM adalah kebalikan dari M semakin jelas terdengar.

Hubungan inversional antara tokoh DM dengan M juga tampak dalam perilaku dan nama mereka. Sebagai orang Bajo yang telah mengenal budaya Darat, DM mestinya lebih kuat Islamnya, namun nama yang disandangnya justru bukan nama Islam, sedang M, yang merupakan orang Bajo Laut, malah memiliki nama Islam, Muhamma'. Selain itu, sebagai orang Bajo Darat, yang biasanya telah mengenal Islam dengan lebih baik, tentunya DM akan mengucapkan kalimat syahadat dalam perkelahian dia melawan M, namun ini tidak terjadi. Yang kita dapati dalam kisah di atas adalah M, si Bajo Laut, yang biasanya Islamnya dianggap tidak begitu baik atau ketat, justru menyuruh DM membaca kalimat syahadat sebelum mulai bertempur kembali, dan anjuran yang 'Islami' ini justru tidak dilakukan oleh DM. Akhirnya DM kalah dalam perkelahian ini. Kontras antara DM dan M dapat kita gambarkan sebagai berikut.

DM : Bajo Darat - lebih Islami - disuruh mengucapkan syahadat
M : Bajo Laut - kurang Islami - menyuruh mengucapkan syahadat

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Di sini semakin jelas gambaran yang kita peroleh bahwa tokoh DM merupakan kebalikan atau oposisi dari tokoh M. Episode ini juga bisa ditafsirkan sebagai simbolisasi kelebihan atau superioritas Bajo Laut dengan segala cara hidupnya, dan inferioritas Bajo Darat yang dilambangkan oleh tokoh DM. Walaupun demikian superioritas ini tidak tuntas atau absolut, bilamana kita menempatkannya dalam konteks ceritera selanjutnya.

Episode VI: "Hejira Jatuh Cinta Pada M" dan Realitas Sosial-Budaya (IV) Orang Bajo. Episode ke VI ini menceriterakan tentang jatuh cintanya H pada M (alinea 33), setelah M berhasil mengalahkan DM dalam perkelahian di dalam sumur. Untuk memahami episode ini dengan baik, kita perlu mengetahui adat-istadat orang Bajo berkenaan dengan soal perkawinan dan hubungan kekerabatan mereka.

Dalam masyarakat Bajo perkawinan antarsepupu silang merupakan suatu perkawinan yang ideal. Terutama perkawinan dengan sepupu silang derajat ke satu, ke dua atau ke tiga. Penelitian Nimmo (1972) dan Soesangobeng (1977) tentang perkawinan pada orang Bajo menunjukkan bahwa perkawinan dengan kerabat dekat, asal bukan *patrilateral parallel cousin*, merupakan perkawinan yang banyak terjadi. Akan tetapi hal itu tidak berarti bahwa mereka selalu menikah dengan kerabat sendiri. Mereka yang menikah dengan kategori orang lain jumlahnya juga cukup banyak, walaupun tidak lebih banyak daripada yang menikah dengan kerabat sendiri.

Jika kita perhatikan sistem kekerabatan orang Bajo yang bilateral, maka sebenarnya setiap orang dapat dikatakan memiliki hubungan kekerabatan dengan orang lain. Namun, dalam kenyataan tidak semua kerabat ini dikenal, karena adanya berbagai faktor penghambat, seperti misalnya mobilitas dan lokasi geografis. Oleh karena itu hanya kerabat-kerabat yang benar-benar dekat, baik secara genealogis, sosial maupun geografis, yang dapat dikatakan sebagai 'kerabat dekat' atau kerabat sendiri.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Di sini terlihat bahwa dalam soal perkawinan orang Bajo tampaknya menghadapi dua kecenderungan yang berlawanan, yang saling tarik-menarik, yakni kecenderungan untuk mengawini kerabat sendiri dan kecenderungan untuk menikah dengan orang lain[11] atau kerabat jauh. Dua kecenderungan yang berlawanan ini dapat dipahami jika kita mengerti ketergantungan ekonomis mereka pada kerabat dan orang darat.

Bagi orang Bajo, perkawinan dengan orang Bajo Darat akan menghasilkan hubungan kekerabatan dengan orang yang telah mengenal budaya Darat, yang kurang begitu dikenal oleh Bajo Laut, dan ini akan menguntungkan mereka karena kerabat Bajo Darat tersebut akan dapat dimintai bantuan ketika mereka mencari nafkah atau memerlukan pertolongan di darat. Namun, orang Bajo Darat yang kurang begitu tergantung pada kehidupan di lautan atau kehidupan mencari hasil di laut ini dengan sendirinya sudah agak berbeda dengan Bajo Laut. Mereka telah mulai menetap dan memiliki rumah di kampung. Mobilitas mereka di laut tentu tidak akan setinggi orang Bajo Laut. Dengan mengambil mereka sebagai kerabat, maka kerjasama dengan mereka untuk mencari hasil di laut kurang dapat diharapkan. Bantuan dari mereka dalam kegiatan mencari ikan kurang dapat diandalkan. Berbeda halnya dengan kalau mereka mengambil orang Bajo Laut sebagai kerabat melalui perkawinan. Orang Bajo Laut masih tergantung sepenuhnya pada kegiatan mencari hasil di laut. Hubungan kekerabatan melalui perkawinan yang terjalin dengan mereka akan memudahkan orang Bajo memperoleh tambahan kerabat yang dapat diajak bekerjasama dalam mencari ikan.

Jadi, kerabat Bajo yang telah 'mendarat' maupun yang masih 'melaut' adalah kerabat-kerabat yang sama-sama berguna bagi orang Bajo, tetapi manfaat atau jasa yang dapat mereka berikan berbeda-beda. Secara ekonomis, orang Bajo Laut dapat mem-

[11] Di kalangan orang Makassar di Bontoramba juga kita temukan dua kecenderungan yang berlawanan tersebut (lihat Chabot 1950).

Buku ini tidak diperjualbelikan.

berikan bantuan lebih besar, namun secara sosial orang Bajo Darat lebih besar bantuannya, sebab Bajo Darat memiliki jaringan sosial yang luas dengan orang-orang Darat, yang seringkali diperlukan oleh orang Bajo Laut. Secara umum orang Bajo selalu berada dalam situasi semacam ini, dan sulit bagi mereka untuk menentukan mana yang lebih baik atau menguntungkan: menjalin hubungan kekerabatan dengan orang Bajo Darat atau dengan orang Bajo Laut.

Tafsir Episode VI. Episode VI ini perlu ditempatkan berdampingan dengan episode III ketika H jatuh hati pada DM. Dari bagian-bagian yang berkaitan dengan soal perjodohan ini kita dapat menafsirkan bahwa di sini muncul dua keinginan yang saling bertentangan, yang dihadapi oleh orang Bajo (yang dalam hal ini diwakili oleh Hejira), yaitu : (a) keinginan untuk memilih Bajo Darat (tokoh DM) dan (b) keinginan memilih Bajo Laut (tokoh M) sebagai pasangan hidup.

Kita dapat menafsirkan tokoh H (Hejira) di sini sebagai simbolisasi orang Bajo yang pada suatu saat ingin menempuh hidup seperti orang Darat, namun kemudian menghadapi kenyataan bahwa kehidupan Darat tidaklah sebaik, sesuperior, yang mereka bayangkan, sehingga dia kemudian ingin kembali menempuh kehidupan Laut. Namun, kehidupan Laut inipun tidak dapat sepenuhnya mereka andalkan, karena mereka juga masih tergantung pada Daratan. Hidup tidak sepenuhnya di laut, dan tidak sepenuhnya di darat, itulah yang dialami oleh orang Bajo dan itulah yang terlambangkan dalam apa yang dialami oleh Hejira. Ketika dia jatuh cinta dan menginginkan DM, DM akhirnya mati, namun ketika dia jatuh hati pada M dan menginginkannya, M pergi meninggalkannya.

Episode VII: "M meninggalkan H" dan Realitas "Ruang" Dalam Budaya Orang Bajo. Episode VII ini mengisahkan kepergian tokoh M meninggalkan H (alinea 34) di pelabuhan Matekne, walaupun M tahu bahwa H telah jatuh hati padanya

Buku ini tidak diperjualbelikan.

dan M sendiri sempat tersinggung ketika melihat H digandeng oleh DM, yang kemudian dikalahkannya dalam perkelahian satu melawan satu. Episode ini menurut saya merupakan bagian yang tak terduga, seperti juga pendapat sebagian orang yang telah membaca ceritera ini.

Dalam diskusi saya dengan para mahasiswa pascasarjana, saya ketahui bahwa banyak mahasiswa yang mengira kisah Bajo ini akan berakhir dengan *happy ending* yang sudah dapat diduga, yakni M yang muncul sebagai pemenang kemudian menikah dengan H. Bahwa ternyata mitos ini kemudian menampilkan hal yang sangat berlawanan, yaitu M yang pergi meninggalkan H, hal itu berada diluar dugaan banyak pembaca, dan karena itu pula menjadi menarik dan merupakan teka-teki tersendiri. Akhir kisah yang tidak '*happy*' inilah yang menurut saya justru merupakan salah satu unsur kunci untuk dapat memahami mitos Bajo di atas dalam kerangka budaya orang Bajo. Untuk itu kita perlu mengetahui pandangan orang Bajo tentang ruang.

Orang Bajo, Bajo Laut terutama, memiliki konsep ruang yang berbeda dengan orang Darat pada umumnya. Tidak seperti kebanyakan orang yang tinggal di darat, yang selalu dapat menunjuk ke suatu lokasi geografis tertentu berkenaan dengan daerah asal mereka, orang Bajo Laut yang selalu berpindah dengan sendirinya tidak dapat melakukan hal itu. Bagi mereka tidak ada suatu lokasi geografis tertentu di muka bumi yang dapat mereka tunjuk sebagai tempat asal mereka.

Orang Bajo Laut memiliki konsep ruang yang dualistis sifatnya yaitu, yang

> *(1) "focalized and limited to the group (that which constituted to the bido' (formerly) and now to the village"*
>
> *(2) "related to places travelled during their nomadic way of life, their history, and also that another sama elsewhere exist elsewhere" (Zacot, 1978).*

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Konsep ruang yang pertama menunjuk pada suatu kelompok sosial yang disebut *bido'* (perahu), yaitu sebuah kesatuan sosial yang berada dalam satu perahu. Unit sosial ini tentu saja tidak berada dalam suatu lokasi tertentu, sebab sebuah perahu yang dipakai mencari ikan dari satu pantai ke pantai yang lain selalu berpindah lokasi geografisnya. 'Ruang' dalam pengertian pertama ini menunjuk pada suatu kelompok sosial Bajo yang terdiri dari kerabat-kerabat. Ruang orang Bajo ini tidak terkait dengan suatu titik geografis tertentu di muka bumi atau dengan suatu wilayah tertentu, tetapi dengan orang-orang Bajo. Ruang orang Bajo dalam pengertian pertama bukanlah suatu ruang yang bersifat fisik, tetapi sebuah ruang sosial di mana mereka bisa mendapatkan, menemukan "keBajoan", tanpa memandang di mana letak ruang tersebut. Konsep semacam ini lahir dari pola hidup orang Bajo di masa lalu, yaitu mengembara.

Konsep 'ruang' yang ke dua menunjuk pada daerah-daerah yang pernah dikunjungi atau mungkin pernah "ditempati", serta desa-desa Bajo yang ada di berbagai daerah lain, tempat tinggal kerabat-kerabat mereka. Dua konsep tentang ruang ini dapat kita sejajarkan dengan dua kecenderungan yang tampak dalam pola perkawinan mereka, yakni kecenderungan untuk menikah dengan kerabat sendiri (kerabat dekat) dan kecenderungan untuk menikah dengan orang lain (kerabat jauh).

Tafsir Episode VII. Untuk dapat menafsirkan bagian akhir kisah ini dengan baik ada baiknya kita menengok kembali bagian-bagian sebelumnya. Dari uraian di depan kita mulai bisa menafsirkan sekarang bahwa kisah si Muhamma' ini merupakan sebuah kisah yang melambangkan secara tidak sadar kontradiksi-kontradiksi ekonomis, sosial dan budaya, yang secara empiris dialami oleh orang Bajo.

Orang Bajo bangga dengan kehidupan laut mereka, dengan pengetahuan mereka yang mendalam tentang laut, yang semuanya telah memungkinkan mereka bertahan dari generasi ke generasi. Orang Bajo bangga dan merasa superior dengan apa yang

Buku ini tidak diperjualbelikan.

mereka miliki, dengan budaya laut mereka. Mereka menyenangi, mencintai kehidupan laut. Kemampuan mereka menaklukkan laut sangat mereka banggakan. Meskipun demikian, mereka sulit mengingkari kenyataan bahwa mereka lebih 'miskin' daripada orang-orang Darat. Mereka juga sadar bahwa mereka masih tetap tergantung pada kehidupan di darat dan pada orang-orang Darat. Hal ini juga berarti bahwa Darat masih lebih superior, atau Laut tidak selalu superior.

Dalam menghadapi orang Darat atau orang Bagai, orang Bajo juga selalu berada dalam sebuah ambiguitas. Di satu pihak mereka membutuhkan hubungan dengan orang Darat, di lain pihak mereka juga curiga terhadap orang Darat. Melalui orang Daratlah, orang Bajo mendapatkan sagu, sayuran dan hasil bumi lain yang mereka butuhkan. Di kalangan orang Bajo di Sulawesi Utara misalnya, makanan pokok mereka adalah *papi*, yang terbuat dari sagu dan kelapa (Edwin 1991), dan ini semua hanya dapat mereka peroleh dari orang-orang Darat. Ketergantungan orang Bajo terhadap orang Darat dalam relasi ini lebih besar daripada sebaliknya, sehingga orang Bajo berada dalam posisi yang lebih lemah, lebih rendah, karena lebih membutuhkan. Perasaan superior sebagai orang Laut, orang Bajo, pada saat yang sama harus berhadapan dengan perasaan inferior.

Orang Bajo boleh dikata selalu berada dalam situasi yang penuh kontradiksi, yang berlawanan, yang harus mereka pilih salah satu. Padahal mereka tahu, masing-masing pilihan mempunyai kelemahan. Setiap pilihan mengandung elemen positif dan negatif, yang kadang-kadang sulit dipilih. Tidak ada sebuah pilihan yang di dalamnya terdapat seluruh kebaikan. Di satu pihak mereka melihat bahwa budaya atau pola hidup Darat serta segala sesuatu yang ada di situ tampak lebih menarik dan mereka akui kelebihannya, namun di lain pihak mereka melihat bahwa semua itu tidak relevan bagi kehidupan mereka sehari-hari, dan karena itu 'tidak ada gunanya'. Jadi, 'tidak baik' juga.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Jika mereka ingin mendapatkan apa yang dimiliki oleh orang Darat atau orang Bagai, mereka harus hidup dalam rumah dan menetap sebagaimana orang Darat. Ini berarti mereka meninggalkan hidup sebagai orang Laut, yang berarti pula meninggalkan keBajoan mereka, dan itu berarti pula hilangnya identitas mereka. Yang menjadi masalah di sini adalah bahwa ditinggalkannya identitas Bajo tersebut ternyata tidak lantas berarti diperolehnya identitas sosial yang baru, seperti Bugis, Muna atau yang lain. Di mata orang lain mereka tetap saja orang Bajo dengan segala predikat negatif dan positif yang melekat padanya. Hal ini tentunya terasa aneh dan mungkin pula meresahkan serta menggelisahkan orang Bajo, sebab di satu pihak mereka merasa telah menanggalkan keBajoan mereka, namun di lain pihak orang lain masih tetap menganggap mereka sebagai orang Bajo.

Jika akhir mitos di atas adalah seperti yang kita duga, yaitu M dan H menikah, maka kita dapat menafsirkannya sebagai sebuah simbolisasi yang kuat dan jelas dari superioritas budaya Laut orang Bajo, atau kita dapat pula menyatakan bahwa orang Bajo memang benar-benar memandang kehidupan Laut, budaya Laut, lebih tinggi daripada budaya Darat. Namun, dengan akhir kisah seperti di atas tafsiran-tafsiran seperti itu tidak lagi dapat diterima. Orang Bajo tidak dan tidak dapat menyatakan bahwa budaya Laut lebih "tinggi" atau superior daripada budaya Darat.

Teka-teki yang selalu dihadapi oleh orang Bajo kemudian adalah, mana yang lebih superior, lebih utama, lebih unggul, dan lebih penting bagi orang Bajo, kehidupan Darat atau kehidupan Laut? Budaya Darat atau Budaya Laut? Dalam kisah di atas keharusan memilih ini dilambangkan oleh H yang akhirnya tidak mendapatkan DM maupun M, karena tidak ada yang betul-betul lebih superior daripada yang lain.

Pertanyaan tersebut tidak pernah dapat mereka jawab dengan tegas atau absolut. Jawabnya bisa Darat bisa pula Laut, tergantung pada konteksnya. Menghadapi situasi seperti ini, banyak orang Bajo yang memilih untuk tetap mempertahankan

Buku ini tidak diperjualbelikan.

keBajoan mereka, yaitu dengan tetap hidup mengembara di lautan, mencari ikan, berpindah dari satu pantai ke pantai yang lain.

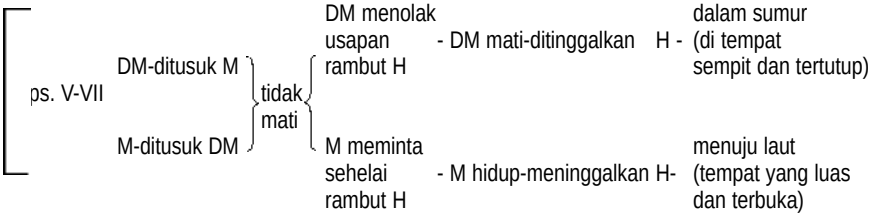
Akan tetapi, walaupun orang Bajo dikatakan lebih banyak hidup di laut, dan selama ini dikenal sebagai orang yang *selalu* hidup di laut, kenyataannya mereka juga menyadari bahwa mereka tidak dapat hidup di laut selamanya. Sebaliknya mereka juga tidak dapat selamanya hidup di darat. Kehidupan laut dan darat bagi mereka datang dan pergi, dialami silih berganti. Tidak ada yang lebih pokok ataupun yang lebih tinggi. Keinginan untuk menempatkan salah satu kehidupan lebih tinggi di atas yang lain tidak dapat mereka lakukan karena tidak sesuai dengan realitas yang mereka hadapi.

Meskipun demikian, pada tingkat empiris pemilihan ini harus selalu dilakukan. Sementara itu, pemilihan ini dapat ditafsirkan sebagai pemihakan atau pengakuan superioritas satu pihak terhadap pihak yang lain. Padahal orang Bajo tidak dapat mengatakan bahwa Laut lebih superior daripada Darat atau sebaliknya. Pemihakan yang tak terhindarkan secara empiris ini hanya dapat dihindari dengan memindahkannya pada tingkat kognitif melalui proses simbolisasi, dan kisah si Muhamma' adalah wujud simbolisasi tersebut. Dengan menampilkan tokoh-tokoh DM, M dan H dalum kisah tersebut, serta menampilkan pilihan M untuk mengembara daripada harus menikah dengan H yang telah jatuh cinta padanya, orang Bajo dapat merasa bahwa mereka telah berhasil menyelesaikan masalah tersebut dan menyatakan bahwa Darat dan Laut bagi mereka tidak ada yang lebih *superior* maupun *inferior*.

Kalau akhir kisah si Muhamma' tersebut seolah-olah melambangkan superioritas orang Bajo Laut, atau Budaya Laut, hal itu terjadi karena kita melihat bagian akhir tersebut terpisah dari bagian sebelumnya. Padahal, kalau kita menyusun ceriteme-ceriteme episode tersebut secara sintagmatis dan paradigmatis sekaligus, maka akan terlihat bahwa bagian akhir kisah yang seperti itu memang harus hadir untuk menyempurnakan oposisi berpasangan, hubungan inversional, antara tokoh DM dan M yang sudah muncul

Buku ini tidak diperjualbelikan.

dalam episode-episode sebelumnya. Skema berikut mungkin dapat memperjelas apa yang saya maksud.



Dari skema di atas tampak bahwa episode VII merupakan episode yang mengutuhkan, menyempurnakan, sekaligus menyeimbangkan oposisi antara tokoh DM dan M pada bagian-bagian sebelumnya, dan ini memperkuat pesan mitos tersebut bahwa dalam kehidupan orang Bajo Budaya Laut dan Budaya Darat tidak ada yang lebih tinggi ataupun lebih rendah. Keduanya datang silih berganti, dan orang Bajo harus 'berdamai' dengan kenyataan-kenyataan yang kontradiktif tersebut dalam kehidupan sehari-hari.

6. *PITOTO' SI MUHAMMA'*: MENGATASI KONFLIK BATIN

Keseluruhan kisah Muhamma' di atas mencerminkan sebuah konflik batin yang dialami oleh orang Bajo yang selalu hidup di laut namun juga selalu tergantung pada orang Darat. Mereka selalu berada dalam situasi yang mendua, yang tidak pernah terpecahkan. Mereka menghadapi realitas sosial, budaya, politis, ekonomis dan ekologis yang di satu pihak mendukung atau menguatkan kesan akan superioritas mereka sebagai orang Laut, namun di lain pihak juga memaksa mereka menelan kenyataan bahwa mereka inferior terhadap orang Darat.

Episode-episode pertama vang melukiskan siapa DM dan M, serta pengalaman DM dalam mengawal H menuju ke sumur Toraja adalah pengakuan simbolik orang Bajo atas superioritas Kehidupan Darat, sedang episode-episode berikutnya merupakan

Buku ini tidak diperjualbelikan.

pengakuan pada superioritas Kehidupan Laut. Akan tetapi kisah Muhamma' tidak hanya berhenti sampai di situ.

Selain menampilkan oposisi antara Darat dan Laut, antara kehidupan Darat dan kehidupan Laut, antara budaya orang Darat dan budaya orang Laut, mitos Bajo di atas juga mengekspresikan sebuah oposisi lain, yaitu oposisi antara menikah dengan kerabat dekat dan menikah dengan kerabat jauh atau orang lain. Realitas sosiologis yang dihadapi oleh orang Bajo menunjukkan adanya, tarik-menarik antara menikah dengan kerabat sendiri dan menikah dengan orang lain, dan ini tampaknya juga merupakan sebuah problem abadi yang dihadapi oleh orang Bajo.

Realitas sosial yang dihadapi oleh orang Bajo adalah bahwa dalam kehidupan mereka sebagai orang Laut mereka banyak tergantung pada kerabat-kerabat dekat mereka. Perkawinan yang ideal menurut mereka adalah dengan sepupu sendiri. Perkawinan seperti ini memang punya makna strategis, mempunyai fungsi positif, baik secara ekonomis maupun sosiologis, karena dengan begitu harta milik kemudian tidak akan berpindah ke kelompok kerabat lain dan rekruitmen tenaga mencari ikan di laut menjadi lebih mudah. Secara sosial perkawinan ini akan mendekatkan lagi kerabat-kerabat yang -karena satu dan lain hal- menjadi jauh jarak kekerabatannya, dan ini akan menguatkan kembali ikatan-ikatan kekerabatan yang telah ada.

Meskipun begitu, orang Bajo tidak dapat mengingkari kenyataan bahwa mereka juga memerlukan aliansi dengan orang-orang lain, yaitu orang Bagai (orang Darat) atau orang Bajo Darat. Aliansi ini akan menguntungkan mereka, sebab dengan begitu mereka akan memiliki kerabat-kerabat yang akan dapat menolong mereka untuk mendapatkan segala sesuatu yang mereka perlukan dari darat. Oposisi antara dua kategori sosial ini, yaitu orang lain/kerabat jauh dan kerabat sendiri/kerabat dekat, sejajar dengan oposisi yang terus-menerus dihadapi oleh orang Bajo yaitu: superioritas dan inferioritas dari hidup di Darat dan hidup di Laut.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Selanjutnya, walaupun dalam mitos di atas M akhirnya dapat mengalahkan DM, yang berarti secara simbolis kehidupan Laut dikatakan lebih 'superior', namun penyelesaian seperti yang kita duga tidak muncul dalam ceritera tersebut. Kisah si Muhamma' tidak berakhir dengan *happy ending*, misalnya saja berupa perkawinan antara M dengan H, tetapi justru sebaliknya, M meninggalkan H. Ini berarti bahwa pengakuan atas superioritas M sebagai simbol budaya Laut tidak terjadi. Yang tampak kemudian adalah pandangan hidup orang Bajo mengenai kehidupan Darat dan Laut yang lebih seimbang. Dengan berpisahnya M dengan H di situ, tidak terjadi pengakuan superioritas Laut atas Darat, atau kerabat atas non-kerabat, ataupun kategori-kategori simbolis lainnya, yang berada dalam satu kelompok simbolik dengan kategori 'Laut'.

Jadi, kisah si Muhamma' dapat dikatakan sebagai wujud upaya orang Bajo untuk mengatasi teka-teki atau masalah budaya yang mereka hadapi, namun tak pernah dapat mereka jawab atau selesaikan, yaitu teka-teki: mana yang lebih superior (atau inferior), kehidupan di Darat atau kehidupan di Laut? kehidupan orang Bajo atau kehidupan orang Bagai? menikah dengan kerabat dekat atau dengan kerabat jauh, orang lain? Jawaban yang diberikan bukanlah dengan menempatkan Darat lebih tinggi atau superior daripada Laut atau sebaliknya, tetapi dengan menyodorkan nilai lain yang lebih tinggi yaitu *pengembaraan*, dan inilah saya kira inti dari budaya Bajo, baik ditinjau dari perspektif orang Darat maupun orang Bajo sendiri.

Jika kita mencoba menyelami alam pikiran, dunia batin, orang Bajo lewat berbagai etnografi mengenai mereka, akan tampil sebuah kesan yang kuat bahwa orang Bajo menghadapi masalah *identitas kesukuan* atau identitas sebagai suatu kelompok di antara sejumlah suku-sukubangsa lain (orang-orang Bagai) yang mereka temui di berbagai tempat di Indonesia. Tidak adanya sebuah lokasi geografis yang dapat mereka katakan sebagai 'daerah asal' orang Bajo dengan ciri-ciri budaya

Buku ini tidak diperjualbelikan.

yang tegas dan jelas telah membuat mereka sulit melakukan pendefinisian identitas kesukuan seperti yang dilakukan oleh kelompok-kelompok atau suku-suku bangsa lain di Indonesia. Selain itu, orang Bajo juga menyadari akan realitas persebaran geografis orang Bajo yang begitu luas. Dari realitas empiris yang dihadapi oleh orang Bajo ini kita dapat menafsirkan bahwa dalam alam bawah sadar mereka orang Bajo menghadapi masalah bagaimana membangun sebuah 'komunitas', sebuah kelompok sosial dengan ciri-ciri budaya yang cukup jelas bagi mereka, yang akan dapat mereka rasakan kehadirannya dalam kehidupan sehari-hari mereka.

Ini berbeda dengan orang-orang Bagai atau Darat, yang masing-masing dapat menunjuk suatu lokasi tempat asal-usul kebudayaan mereka. Seorang Jawa misalnya, bisa saja kembali lagi ke Jawa, setelah bertahun-tahun tinggal di daerah lain, karena ingin berada di tengah budaya yang telah lama ditinggalkannya, atau orang Cina perantauan, yang selalu merindukan negeri leluhur, tempat budaya Cina asli yang mereka kenal merupakan kenyataan hidup sehari-hari. Dalam budaya orang Bajo tempat seperti itu, yang merupakan tempat asal-muasal hadirnya budaya dan masyarakat Bajo, tidak ada. Meskipun demikian hal itu tidak berarti bahwa mereka tidak tahu di mana budaya Bajo tersebut dapat mereka temukan.

Manusia merupakan pengemban kebudayaan (*culture bearer*). Jadi, kebudayaan dapat ditemukan pada diri manusia. Walaupun orang Bajo tidak dapat menyatakan hal ini secara eksplisit -sebagaimana yang dilakukan oleh para ahli kebudayaan- hal itu tidak berarti bahwa mereka tidak mengetahui sama sekali realitas empiris semacam ini. Orang Bajo dapat mengetahui dengan baik, bahwa seseorang yang lain adalah seperti mereka, adalah orang Bajo, bilamana orang tersebut dapat menggunakan bahasa Bajo, bahasa *Sama*. Ini berarti bahwa tanpa mereka sadari identitas budaya Bajo, budaya Sama, ini sebenarnya sangat mereka rasakan keberadaannya, eksistensinya, sehari-hari, dan itu dengan mudah dapat mereka ketahui. Identitas budaya

Buku ini tidak diperjualbelikan.

tersebut adalah *bahasa Sama*. Jika demikian, maka lokasi budaya Bajo ini tentunya bukan berupa sebuah titik geografis di muka bumi, tetapi sebuah sosok manusia, manusia Sama, manusia Bajo. Jadi, identitas budaya Bajo pada dasarnya ada pada setiap diri orang Bajo. Kalau begitu, maka menjaga kebudayaan Bajo hanya dapat dilakukan dengan mengunjungi orang Bajo yang lain, karena dalam aktivitas kunjung-mengunjungi inilah komunikasi dengan menggunakan bahasa Sama terjadi. Kesadaran budaya inilah yang tampak dalam kehidupan sehari-hari orang Bajo, yang diekspresikan secara simbolis melalui bahasa Sama' dan kisah-kisah seperti kisah si Muhamma' di atas.

Ajang (*setting*) laut dan kehidupan di dalamnya, luasnya persebaran geografis orang Bajo, ketiadaan titik geografis budaya Bajo di lautan dan daratan, rupanya telah membuat orang Bajo -secara tidak sadar- membangun sebuah siasat budaya untuk menciptakan sebuah 'komunitas' yang mereka merasa akrab dan tenteram di dalamnya, yakni mengunjungi orang-orang Bajo yang lain, atau saling kunjung-mengunjungi. Bagi orang Bajo menjaga identitas keBajoan tidak dapat dilakukan hanya dengan bertempat tinggal di suatu tempat. Siasat budaya semacam ini tidak relevan, karena tidak ada masyarakat atau tempat di bumi yang dapat dianggap sebagai pusat kebudayaan Bajo. Identitas keBajoan tidak dapat dikaitkan dengan suatu lokasi geografis tertentu. Dengan kata lain, ketiadaan lokasi geografis itulah identitas budaya Bajo.

Selain itu, dengan kunjung-mengunjungi orang Bajo, yang berarti dengan melakukan pengembaraan, orang Bajo secara empiris juga dapat menghindar dari sebuah masalah atau teka-teki yang selalu mereka hadapi di atas: mana yang lebih superior atau inferior, Laut atau Darat? Pengembaraan boleh dikatakan bersifat netral dalam konteks ini. Tindakan mengembara tidak menghubungkan atau mencitrakan orang Bajo dengan Darat ataupun dengan Laut, sebab pengembaraan dapat dilakukan oleh orang Darat (Bagai) ataupun oleh orang

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Bajo. Pengembaraan dapat terjadi baik di Darat maupun di Laut. Pengembaraan tidak dapat dipertentangkan dengan salah satu dari dua kategori yang berlawanan tersebut.

Lebih dari itu, pengembaraan juga mempunyai makna berbeda di mata orang Bajo dan orang Darat. Bagi orang Darat, suatu *pengembaraan* hanya dapat dipertentangkan dengan situasi *menetap*, yang menyiratkan adanya suatu titik atau lokasi geografis untuk berhenti, sedang konsep pengembaraan menyiratkan tidak adanya tempat untuk berhenti atau mangkal seperti itu. Namun, konsep semacam ini tidak ada dalam budaya orang Bajo, sebab dalam dunia orang Bajo tidak ada tempat mangkal geografis yang tetap, yang merupakan tempat asal-usul budaya dan masyarakat Bajo, sehingga konsep pengembaraan mereka pun berbeda. Dengan demikian, budaya mengembara merupakan sebuah siasat budaya yang memungkinkan mereka -dilihat dari sisi luar, sisi Darat- tidak berbeda dengan orang Darat, tetapi juga -dilihat dari sisi dalam, sisi Bajo- tetap masih berbeda dengan orang Darat.

Dilihat dari sudut pandang orang Bajo sendiri, apa yang tampak sebagai pengembaraan sebenarnya bukanlah pengembaraan, sebab istilah 'mengembara' hanya dapat dimengerti dalam kaitannya dengan suatu lokasi atau titik geografis tertentu. Padahal konsep semacam ini merupakan sesuatu yang asing bagi orang Bajo. Orang Bajo tidak melihat dunia sebagai ruang. Bagi mereka ruang adalah milik orang Bagai, orang Darat, orang Lain. *Pengembaraan* keruangan (*spatial*) semacam itu, yaitu pergantian posisi atau lokasi geografis secara terus-menerus, bagi orang Bajo sebenarnya bukanlah pengembaraan, sebab pengembaraan seperti itu di mata mereka selalu berada dalam batas-batas jagad sosial orang Bajo, jagad orang Sama. Bagi orang Bajo, tempat setiap diri orang Bajo adalah dalam diri orang Bajo yang lain, di manapun orang Bajo tersebut berada, baik di Darat maupun di Laut (Zacot, 1978). Jadi, *pengembaraan* yang dilakukan oleh orang Bajo sebenarnya bukanlah pengembaraan

Buku ini tidak diperjualbelikan.

sebagaimana dipahami oleh orang Darat, tetapi sebuah *proses menjadi Bajo,* sehingga keBajoan sebenarnya tidak identik dengan Laut ataupun Darat, tetapi dengan pengembaraan, yaitu proses menjadi Bajo secara terus-menerus. Dengan demikian, kisah kepergian Muhamma' dalam ceritera di atas pada dasarnya merupakan sebuah upaya simbolisasi dari proses menjadi Bajo; simbolisasi proses penegasan kembali keBajoan orang Bajo, atau proses pelestarian, penguatan, penegasan identitas Bajo.

Dengan mengangkat dan menampilkan elemen pengembaraan -yang merupakan nilai amat penting dalam hidup mereka serta mengandung konsepsi mereka mengenai keBajoan- orang Bajo merasa dapat mengatasi dan menjelaskan konflik batin yang tak putus-putusnya mereka hadapi, serta keharusan memilih yang tak pernah berhenti. Pengembaraan dalam budaya orang Bajo pada dasarnya adalah sebuah upaya menemui, mengunjungi orang-orang Bajo lainnya dan ini berarti pula kembali ke wilayah sosial dan budaya orang Bajo. Dengan demikian apa yang dari luar tampak sebagai suatu proses pengembaraan yang tak putus-putusnya tidak lain adalah sebuah proses pemBajoan yang berlangsung terus-menerus, sebuah proses yang membuat orang Bajo selalu merasa dirinya sebagai orang Bajo kembali.

Pengembaraan dalam konteks ini menjadi *model of* dan *model for* (Geertz, 1973) kehidupan orang Bajo. Menjadi *model for* karena dengan pengembaraan ini mereka dapat terhindar dari keharusan menentukan pilihan antara Darat dan Laut, sedang pengembaraan itu sendiri juga merupakan sesuatu yang ideal, yang perlu dilakukan oleh orang Bajo agar tidak kehilangan keBajoannya. Pengembaraan juga menjadi *model of* sebab di mata orang Bajo pergi meninggalkan suatu tempat menuju ke tempat orang Bajo yang lain merupakan pola atau model yang umum ditemui di kalangan orang Bajo.

Melalui kisah *si Muhamma'* di atas orang Bajo telah memindahkan oposisi pada skema geografis, ekonomi, sosial, ke

Buku ini tidak diperjualbelikan.

tataran mitis, menjadi huhungan sosial antara DM, H dan M yang lebih kongkrit sifatnya. Dengan menampilkan akhir ceritera M meninggalkan H, orang Bajo dapat mengelak dari keharusan untuk memilih antara Darat dan Laut, yang dalam hal ini dilambangkan oleh tokoh DM dan M, dan kembali ke dunia mereka, dunia orang Bajo, yaitu meninggalkan orang-orang Bajo tertentu -yang dilambangkan oleh tokoh H- untuk mengunjungi orang-orang Bajo yang lain.

Dari uraian di atas kita bisa mengatakan bahwa suatu ceritera, entah itu mitos, legenda atau ceritera rakyat, dapat ditafsirkan sebagai sebuah proyeksi dari realitas sehari-hari yang penuh pertentangan dan teka-teki yang tak terpecahkan. Proyeksi ini disampaikan melalui struktur tertentu yang bersifat dialektis. Dialektika ini terdapat baik pada tingkat kognitif maupun empiris, di luar pemikiran manusia.

7. KESIMPULAN

Sebenarnya masih banyak data etnografis dan data berupa ceritera-ceritera lain yang diperlukan agar kita dapat mencapai interpretasi yang lebih dalam atas kisah Muhamma' di atas, namun karena terbatasnya data yang tersedia maka baru interpretasi seperti di ataslah yang dapat saya sajikan. Interpretasi tersebut tentu saja dapat berubah jika data etnografis baru dari kalangan orang Bajo semakin banyak terkumpul.

Dengan bantuan data yang ada, analisis yang saya lakukan sampai pada kesimpulan bahwa ceritera orang Bajo yang berjudul *Pitoto' si Muhamma'* di atas merupakan sebuah upaya simbolisasi orang Bajo untuk memahami kontradiksi-kontradiksi empiris yang mereka hadapi sebagai orang yang hidup dari mengumpulkan hasil laut. Kontradiksi-kontradiksi abadi yang mereka hadapi adalah kenyataan bahwa mereka hidup di laut, namun juga masih tergantung pada hasil bumi dari darat; bahwa untuk hidup di laut mereka membutuhkan bantuan bukan hanya dari

Buku ini tidak diperjualbelikan.

kerabat, tetapi juga dari mereka yang bukan kerabat, yang berada di darat.

Analisis di atas saya harap dapat memperlihatkan pada kita bahwa sebuah mitos atau ceritera bisa menjadi *model of* (model dari) dan *model for* (model untuk) realitas yang dihadapi manusia. Bagi orang Bajo *Pitoto' si Muhamma'* di atas dapat menjadi model dari kenyataan yang mereka hadapi, karena di situ terkandung kontradiksi-kontradiksi yang tak putus-putusnya; oposisi-oposisi yang tak ada hentinya dan sebuah pertanyaan abadi orang Bajo yang tidak pernah bisa terjawab, yaitu: mana yang lebih superior, Darat atau Laut. Di lain pihak, ceritera itu juga dapat menjadi model untuk realitas yang dihadapi orang Bajo, karena di situ ditunjukkan bahwa bagi orang Bajo yang penting adalah aktivitas mengembara, mengunjungi sesama orang Bajo, orang Sama. Melalui aktivitas inilah orang Bajo dapat menemukan identitas budaya mereka, menemukan ke-Bajoan mereka, sekaligus melestarikan dan meneguhkan budaya serta identitas Bajo itu sendiri.

Hasil analisis yang disajikan di sini juga memperlihatkan bahwa sebuah mitos dapat digunakan sebagai salah satu pintu untuk memahami budaya masyarakat pemilik mitos tersebut. Sebaliknya mitos juga hanya dapat dipahami dengan baik jika kita mengetahui budaya masyarakat yang bersangkutan. Jadi, dalam proses interpretasi sebuah mitos yang terjadi sebenarnya adalah sebuah 'gerak dialektis', yaitu dari data kebudayaan ke mitos itu sendiri, dan dari bagian ke keseluruhan, *part to the whole* dan *whole to the part*. Proses dialektis semacam ini terjadi dalam proses interpretasi atas mitos dan kebudayaan; pada diri peneliti maupun warga masyarakat yang diteliti.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

ooooo

Buku ini tidak diperjualbelikan.

BAB VI

SRI SUMARAH, BAWUK, DAN PARA PRIYAYI

SEBUAH ANALISIS STRUKTURAL - HERMENEUTIK

1. DONGENG DARI UMAR KAYAM SEBAGAI MITOS 255

2. ANALISIS STRUKTURAL DONGENG UMAR KAYAM 262
   a. Episode "Latar Belakang Tokoh" 264
   b. Episode "Kehidupan Remaja" 267
   c. Episode "Kehidupan Keluarga dan Politik" 270
   d. Episode "Pelarian" 273
   e. Episode "Akhir Kisah" 276

3. STRUKTUR DONGENG UMAR KAYAM 277

4. NILAI JAWA, NALAR JAWA DAN UMAR KAYAM 288

5. KESIMPULAN 295

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

BAB VI

SRI SUMARAH, BAWUK, DAN PARA PRIYAYI

SEBUAH ANALISIS STRUKTURAL – HERMENEUTIK[1)]

Dalam bab ini saya mencoba menunjukkan bagaimana kita dapat menerapkan analisis struktural Lévi-Strauss pada tiga buah karya sastra dari Umar Kayam, yakni *Sri Sumarah*, *Bawuk,* dan *Para Priyayi.* Berbeda dengan analisis saya atas dongeng Bajo sebelumnya, di sini saya mencoba menggabungkan analisis struktural Lévi-Strauss dengan pendekatan hermeneutik yang ditunjukkan oleh Clifford Geertz (1973). Oleh karena itu, perspektif yang saya gunakan di sini dapat disebut sebagai struktural-hermeneutik.

Mungkin, istilah hermeneutik di sini terasa agak berlebihan atau mubazir karena bukankah setiap analisis teks adalah sebuah telaah hermeneutik yang selalu melibatkan proses penafsiran di dalamnya? Memang benar. Akan tetapi, tidak setiap analisis struktural selalu bersifat hermeneutis atau sebaliknya. Untuk membedakan analisis saya dengan analisis-analisis struktural dan hermeneutis lainnya itulah maka istilah struktural-hermeneutik saya rasa tetap diperlukan di sini.

Antropologi struktural dan antropologi hermeneutik sendiri memiliki kesamaan pada beberapa asumsi dasarnya, sehingga meskipun berlainan, dua pendekatan ini sebenarnya bersifat saling mengisi dan saling melengkapi. Oleh karena itu pula, keduanya saya kira dapat digabungkan dalam sebuah pro-

[1)] Versi lain dari tulisan ini telah dimuat dalam buku *Umar Kayam dan Jaring Semiotik,* A. Salam (ed.), dengan judul "Lévi-Strauss, Orang-orang PKI, Nalar Jawa, dan Sosok Umar Kayam". Saya ucapkan terima kasih kepada penerbit Pustaka Pelajar yang telah mengijinkan saya menerbitkan kembali bagian-bagian tertentu dari tulisan tersebut di sini.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

ses analisis, guna mengatasi kelemahan yang ada pada masing-masing pendekatan.

Saya merasa bahwa salah satu kelemahan dari hasil analisis antropologi hermeneutik adalah tingginya unsur subyektivitas peneliti dalam menafsirkan suatu fenomena, sehingga hampir segala macam tafsir dimungkinkan, sebagaimana tampak dalam berbagai analisis tafsiriah *(interpretive)* para ahli antropologi atas mitos, rituil, dan berbagai fenomena budaya lainnya. Hal ini memang sangat mungkin terjadi karena dalam antropologi hermeneutik sebuah tafsir atas suatu fenomena -apapun wujudnya- dibangun di atas elemen-elemen tafsir yang umumnya memang bersifat sangat subyektif, namun tidak disadari kesubyektifannya oleh si penafsir. Akibatnya sulit bagi kita untuk menentukan tingkat 'kebenaran' sebuah tafsir (kalau tokoh kebenaran semacam itu memang ada).

Kelemahan ini saya kira cukup dapat dikurangi dalam analisis struktural karena di sini tafsir yang disodorkan perlu didasarkan pada adanya suatu struktur tertentu yang harus ditampilkan terlebih dulu sebelum tafsir itu sendiri dikemukakan. Tafsir seperti ini tentunya tidak lagi sebebas tafsir yang dibangun tanpa landasan sebuah struktur tertentu. Oleh karena itu pula, tafsir struktural umumnya terasa tidak 'sesubyektif' tafsir hermeneutik.

Meskipun demikian, hasil analisis struktural itu sendiri bukannya tanpa cacat. Salah satu kekurangannya saya kira adalah kuatnya kecenderungan pada diri si penelaah disitu untuk menemukan dan menggambarkan struktur tertentu yang diyakini adanya di balik fenomena yang dianalisis. Akibatnva dia sering agak melupakan tafsir-tafsir simbolik non-struktural yang mungkin dapat diberikan pada elemen-elemen fenomena yang dianalisis. Tidak mengherankan jika kemudian muncul kesan bahwa analisis struktural terasa 'kering' hasilnya bagi yang membacanya. Lewat analisis struktural kita memang merasa mampu menemukan 'tulang-tulang' atau kerangka di

Buku ini tidak diperjualbelikan.

balik fenomena yang kita teliti, akan tetapi di lain pihak kita juga merasa kehilangan 'dagingnya'.

Kelemahan semacam itu tentunya akan dapat diatasi jika kita berhasil menggabungkannya dengan analisis hermeneutis, karena melalui telaah hermeneutislah kita akan dapat memperoleh kembali 'daging' dari fenomena yang kita pelajari. Dengan menggabungkan cara analisis struktural dan pemahaman hermeneutis inilah saya berharap kita akan dapat memahami karya-karya Umar Kayam di sini dari sudut pandang yang berbeda dengan yang sudah biasa diambil oleh para peneliti sastra di Indonesia pada umumnya, serta dapat menghasilkan sebuah tafsir yang lebih utuh, lebih holistik.

1. DONGENG DARI UMAR KAYAM SEBAGAI MITOS

Diperlukan sejumlah alasan untuk meyakinkan para pembaca bahwa ceritera-ceritera yang ditulis oleh Umar Kayam memang merupakan obyek yang tepat bagi analisis struktural seperti yang dikembangkan oleh Lévi-Strauss dalam kajiannya tentang mitos. Oleh karena itu, uraian singkat mengenai latar belakang penganalisisan karya sastra Umar Kayam di sini perlu diberikan.

Keisengan saya untuk *mengothak-athik* tiga dongeng dari Umar Kayam, yakni *Sri Sumarah, Bawuk,* dan *Para Priyayi* berasal dari permintaan panitia pelepasan pak Kayam sebagai gurubesar di Fakultas Sastra, Universitas Gadjah Mada, beberapa tahun yang lalu di Pusat Penelitian Kebudayaan dan Perubahan Sosial UGM. Secara kebetulan, setelah selesai membaca *Para Priyayi* -karena tidak segera mendapat ide tentang apa yang akan saya tulis-, saya membuka-buka bundel majalah *Basis* tahun 1983, hadiah dari romo Dick Hartoko[2)]. Di situ saya menemukan sebuah artikel dari Umar Kayam mengenai proses penciptaan

[2)] Saya berterimakasih pada Romo Dick Hartoko, yang telah menghadiahi saya bundel majalah *Basis* tahun 1983. Juga, sekali lagi, pada pak Kayam atas hadiah *Para Priyayi* nya. Tanpa hadiah-hadiah tersebut, tulisan ini kiranya tidak akan pernah terwujud.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

beberapa karya sastranya, yakni *Musim Gugur Kembali di Connecticut, Kimono Biru, Sri Sumarah,* dan *Bawuk.*

Dalam tulisan itu Umar Kayam menceritakan proses penulisan ceritera-ceritera tersebut. Artikel inilah yang kemudian memberikan inspirasi pada saya untuk menyusun tulisan ini. Bagian yang kemudian sangat menentukan arah penulisan saya di sini adalah paparan Umar Kayam tentang pengalaman pribadinya ketika dia menjabat sebagai Direktur Jendral Radio, Televisi dan Film. Umar Kayam menulis,

> "Pada tahun 1966 saya diangkat menjadi Direktur Jendral Radio, Televisi dan Film. Pada tahun 1969 saya dipersilahkan meninggalkan jabatan itu. Tahun-tahun itu adalah tahun-tahun yang penuh pesona petualang-an, akan tetapi sekaligus juga kebingungan, ketegangan dan kebimbangan. Pada usia yang relatif masih muda, tiga puluh empat tahun, saya telah mendapat beban kekuasaan yang besar. Dengan kegairahan seorang anak muda yang percaya kepada suatu komitmen terhadap datangnya suatu orde yang baru yang mesti menggantikan orde yang lapuk, saya bekerja membersihkan lingkungan kerja saya dari semua unsur orde lapuk itu. Akan tetapi bersamaan dengan itu saya juga melihat korban-korban berjatuhan. Korban yang *seharusnya menjadi korban.* Korban yang *seharusnya tidak menjadi korban.* Siapakah yang menentukan *"harus"* dan *"tidak harus"* menjadi korban itu? Dalam kebimbangan di Kurusetra Arjuna masih sempat bertanya pada Kresna. Dalam kebimbangan dan ketidak mengertian saya, saya tidak mempunyai seorang Kresna. *Kebimbang-an dan ketidak-mengertian saya saya coba pertanyakan dalam ceritera. Maka Musim Gugur Kembali di Connecticut dan Bawuk saya tulis dalam periode itu*. Nasib sial yang harus dialami Tono, sang protagonis dari *Musim Gugur...,* dan konsekuensi tragis yang harus dipikul oleh Bawuk dalam *Bawuk,* adalah *upaya saya untuk memahami siapa* yang *"harus" dan yang "tidak harus" menjadi korban. Saya tidak tahu dengan pasti apakah dengan*

Buku ini tidak diperjualbelikan.

> *penulisan dua ceritera itu saya telah memahami dengan baik tentang masalah itu.* Saya tidak tahu dengan pasti apakah Tono dan Bawuk adalah "contoh soal" yang tepat dari peristiwa yang dahsyat yang harus kita alami semua pada masa itu..." (1983: 107. Cetak miring dari saya).

Selanjutnya Umar Kayam juga mengatakan bahwa dua ceritera di atas kemudian disusul oleh dua ceritera yang lain, yakni *Kimono Biru* dan *Sri Sumarah.* Rupanya proses penulisan dua ceritera ini juga tidak terlepas dari proses penulisan dua ceritera sebelumnya.

> "Ceritera-ceritera itu ["Kimono Biru" dan "Sri Sumarah"]... saya kira masih melanjutkan usaha pemahaman saya tentang peristiwa besar dan dahsyat tahun 1965 itu.." (1983: 108).

> "..Saya masih melihat dua ceritera saya terakhir itu dalam "jalur merah" perhitungan saya memahami peristiwa besar yang dahsyat pada tahun 1965 yang saya mulai dengan *Musim Gugur Kembali di Connecticut."* (1983: 108-109).

Kisah pribadi Umar Kayam di atas menunjukkan bahwa ceritera-ceritera pendek dan panjang yang ditulisnya ketika itu merupakan perwujudan dari kebingungannya menghadapi situasi di pertengahan tahun 1960an tersebut. Boleh dikatakan bahwa ceritera-ceritera tersebut juga merupakan hasil dari upayanya untuk 'menjelaskan' situasi tersebut, paling tidak kepada dirinya sendiri.

Hal lain yang juga membuat empat ceritera yang disebutkannya berbeda dengan ceritera-ceritera yang pernah ditulisnya -dan karena itu pula menjadi pas untuk diperlakukan seperti mitos- adalah gaya dan cara penulisannya sendiri. Sebagaimana diakui oleh Umar Kayam, empat ceritera ini berbeda dalam cara ataupun gaya penulisannya dengan ceritera-ceritera pendeknya dalam *Seribu Kunang-Kunang di Manhattan.* Kalau dalam *Kunang-Kunang* Umar Kayam lebih cenderung untuk

Buku ini tidak diperjualbelikan.

menulis suatu reportase, suatu liputan saja, maka dalam empat ceritera tersebut dia tidak lagi ingin berdiri sebagai penulis dan pengamat yang mengambil jarak ketika memaparkan hasil pengamatannya. Dia ingin lebih melibatkan dirinya sebagai seorang Umar Kayam yang memiliki tafsir-tafsirnya sendiri atas apa yang telah dilihatnya, dan kemudian memaparkan tafsir-tafsir tersebut dalam ceritera. Gaya reportase rupanya telah membuatnya bosan karena dalam reportase unsur-unsur tafsir yang berasal dari dirinya sebagai penulis mungkin harus dikekang untuk tidak tampil.

Dengan paradigma penulisannya yang baru Umar Kayam kemudian berusaha untuk menampilkan dirinya sebagai penulis yang memberikan interpretasi terhadap apa yang dilihat dan dialaminva. "Jadi, sewaktu menulis dongeng-dongeng *Musim Gugur; Bawuk, Kimono Biru*, dan *Sri Sumarah, saya telah tidak mengambil jarak,* akan tetapi *telah melibatkan diri di tengah peristiwa itu sebagai aktor yang membuat "interpretasi"..."* (1983:107; cetak miring dari saya). Di situ Umar Kayam menampilkan "suatu "interpretasi" terhadap suatu peristiwa besar yang telah menyeret kita semua".

Dengan demikian jelas kini bagi kita bahwa dalam menulis dongeng-dongeng tersebut Umar Kayam memiliki tujuan yang berbeda dengan sewaktu dia menulis ceritera-ceritera pendeknya dalam *Seribu Kunang-Kunang di Manhattan*. Ceritera-ceritera *Musim Gugur Kembali di Connecticut, Kimono Biru, Sri Sumarah dan Bawuk* merupakan dongeng-dongeng yang lahir dari (a) sebuah upaya untuk memahami peristiwa dahsyat di Indonesia di tahun 1965, dan dalam upaya tersebut Umar Kayam (b) mengambil posisi sebagai "aktor yang membuat interpretasi".

Sebagai orang yang menekuni bidang Antropologi Budaya, membaca dongeng-dongeng etnografis[3)] tentang orang-orang PKI dari Umar Kayam serta posisinya dalam menulis dongeng-

[3)] Saya sebut dongeng etnografis karena dongeng-dongeng tersebut banyak memuat fakta-fakta budaya suatu masyarakat, dalam hal ini masyarakat Jawa.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

dongeng tersebut, telah mengingatkan saya pada buku *Five Families* dan *La Vida* yang ditulis oleh Oscar Lewis. Baik *Five Families* maupun *La Vida* merupakan buku-buku yang berisi deskripsi tentang individu dan keluarga-keluarga Puerto Rico yang dikenal dengan baik oleh Oscar Lewis dalam penelitian lapangannya. Membaca buku-buku ini rasanya tidak berbeda dengan membaca karya-karya sastra. Bedanya saya kira adalah bahwa individu dan keluarga yang ada dalam buku Oscar Lewis memang betul-betul ada. Berbagai dialog, perilaku, serta sejarah kehidupan individu dan keluarga di situ ditulis berdasarkan atas wawancara intensif serta pengamatan yang lama dan tekun terhadap mereka, sedang dalam dongeng-dongeng dari Umar Kayam hal semacam ini tidak harus ada atau berlaku.

Namun, terlepas dari kemiripan antara dongeng orang Jawa dari Umar Kayam dengan etnografi keluarga Puerto Rico dari Oscar Lewis tersebut, apa yang dipaparkan oleh Umar Kayam tentang proses penulisan ceritera-ceritera etnografisnya di atas juga mengingatkan saya pada pandangan Claude Lévi-Strauss mengenai mitos. Dalam salah satu bukunya Lévi-Strauss mengatakan bahwa kehadiran mitos dalam kehidupan manusia adalah untuk mengatasi atau memecahkan berbagai kontradiksi empiris yang tidak terpahami oleh nalar manusia (1963). Untuk dapat memahami kontradiksi tersebut nalar manusia kemudian memindahkan kontradiksi-kontradiksi ini ke tataran simbolis dengan cara sedemikian rupa, sehingga elemen-elemen yang kontradiktif kemudian dapat *diothak-athik,* dan terciptalah kemudian sebuah sistem simbol yang tertata apik dan rapi.

Melalui sistem simbol semacam inilah manusia kemudian memandang, menafsirkan, dan memahami realitas empiris sehari-hari, sehingga realitas yang tampak kontradiktif, *amburadul*, dan tak terpahami lantas juga tampak tertata apik dan rapi, tidak mengandung kontradiksi ataupun hal-hal yang tidak masuk akal. Jadi, lewat mitos manusia pada dasarnya menciptakan ilusi-ilusi bagi dirinya bahwa segala sesuatu itu logis,

Buku ini tidak diperjualbelikan.

masuk akal. Di situ mitos menjadi semacam tirai nalar yang (sadar atau tidak) 'menentukan' cara manusia memandang, memahami, dan menafsirkan kehidupan sehari-hari.

Jika Umar Kayam berupaya memahami peristiwa dahsyat yang melanda bangsa Indonesia di tahun 1965 -yang melahirkan mereka yang "harus" dan "tidak harus" menjadi korban-, dengan cara menulis empat ceritera di atas, maka ceritera-ceritera tersebut tentunya lantas dapat kita anggap sebagai mitos-mitos yang diciptakan oleh Umar Kayam untuk membuat dirinya dapat mengerti, memahami, peristiwa Gestapu di Indonesia yang menelan ratusan ribu korban jiwa itu.

Tentu ada yang bertanya-tanya atau tidak setuju jika saya menyebut kisah-kisah yang ditulis Umar Kayam sebagai mitos, karena memang apa yang ditulis oleh Umar Kayam tidak sama dengan berbagai ceritera yang biasa disebut 'mitos'. Meskipun begitu, ceritera-ceritera yang ditulis oleh Umar Kayam tersebut menurut hemat saya tetap dapat kita pandang sebagai mitos, karena, pertama, alasan di atas, yakni bahwa berbagai ceritera tersebut ditulis oleh Umar Kayam dalam upayanya memahami sebuah peristiwa dahsyat yang secara pribadi sulit dipahaminya.

Kedua, Umar Kayam menulis ceritera tersebut bukan sebagai pengarang biasa ataupun sebagai pengamat dan penulis reportase, tetapi sebagai individu yang "telah melibatkan diri di tengah peristiwa itu sebagai aktor yang membuat "interpretasi". Posisi semacam ini pada dasarnya tidak berbeda dengan posisi individu-individu yang telah melahirkan berbagai mitos dalam masyarakat. Walaupun kita tidak tahu bagaimana sebuah mitos lahir di tengah masyarakat, namun kita tidak dapat mengingkari fakta bahwa mitos lahir melalui individu-individu tertentu. Tidak ada mitos yang jatuh dari langit. Pencipta mitos tersebut adalah manusia, sebut saja "Si Pendongeng", yang -sebagai warga masyarakat- tentu melibatkan diri dalam kehidupan sehari-hari masyarakatnya. Dia adalah aktor yang membuat interpretasi, yang menafsirkan, berbagai peristiwa

Buku ini tidak diperjualbelikan.

dan gejala yang dijumpainya dalam kehidupan sehari-hari, persis seperti para pujangga Jawa penulis *Babad* dan *Serat*, atau para *dhalang* Jawa yang merangkai ceritera-ceritera baru, cerita-cerita *carangan*.

Jika dua alasan tersebut dapat kita terima, maka tidaklah salah jika kita kemudian menarik kesimpulan bahwa berbagai cara analisis yang telah dikembangkan oleh para peneliti untuk memahami mitos-mitos yang ada pada berbagai macam sukubangsa di dunia tentunya dapat pula digunakan untuk menganalisis kisah-kisah yang telah ditulis oleh Umar Kayam di atas. Pemikiran semacam inilah yang mendasari upaya saya di sini untuk mencoba menerapkan cara analisis mitos yang telah dikembangkan oleh Claude Lévi-Strauss, yakni cara analisis struktural.

Langkah semacam ini sebenarnya tidak begitu sejalan dengan pemikiran Lévi-Strauss sendiri, karena Lévi-Strauss malah cukup meragukan keampuhan pisau analisis strukturalnya jika digunakan untuk membedah karya-karya sastra seperti yang ditulis oleh Umar Kayam (lihat Polster-Coster, 1977). Namun, sebagaimana kita ketahui, tokoh strukturalisme yang lain, yakni Roland Barthes (1981), malah menyarankan dan mendukung cara analisis semacam itu. Ini pula yang telah memotivasi saya untuk mencoba mengupas tiga mitos atau dongeng etnografis dari Umar Kayam*: Sri Sumarah, Bawuk*, dan *Para Priyayi,* lewat kacamata struktural.

Sri Sumarah adalah satu dari dua ceritera pertama yang ditulis oleh Umar Kayam dalam periode yang kurang lebih sama. Ketika itu -dalam upayanya memahami peristiwa Gestapu di Indonesia-, Umar Kayam bertindak sebagui "aktor yang melakukan interpretasi". *Bawuk* adalah satu dari dua ceritera yang muncul kemudian, yang juga ditulis oleh Umar Kayam dalam posisi dan tujuan yang sama, serta berasal dari masa yang sama pula. *Para Priyayi* walaupun tidak dikatakan (atau belum dikatakan?) sebagai berada pada jalur yang sama, menurut hemat saya masih berada dalam jalur yang sama dengan *Sri Sumarah*

Buku ini tidak diperjualbelikan.

dan *Bawuk.* Banyak hal yang mirip di dalamnya. Munculnya individu-individu yang terlibat dalam aktivitas PKI yang kemudian bernasib "jelek" misalnya, menguatkan kesan bahwa jalur merah yang ada dalam *Sri Sumarah* dan *Bawuk* masih berlanjut ke dalam dongeng *Para Priyayi.*

2. ANALISIS STRUKTURAL DONGENG UMAR KAYAM

Ketika Lévi-Strauss mengatakan bahwa karya-karya sastra tidak atau kurang dapat dianalisis secara struktural[4)], hal itu tampaknya berangkat dari hasil pengamatannya bahwa bagian-bagian dalam suatu karya sastra tidak lagi tersusun secara linier, sebagaimana yang umumnya terlihat pada mitos-mitos Indian dari Amerika Selatan. Sebaliknya bagian-bagian tersebut bisa berbolak-balik, karena digunakannya teknik kilas-balik *(flashback)* oleh si penulis ketika bercerita. Ini membuat analisis struktural -yang menuntut adanya penempatan ceriteme-ceriteme secara sintagmatis dan paradigmatis-, menjadi agak lebih sulit.

Walaupun demikian hal itu tidaklah berarti bahwa tidak ada karya sastra yang dapat ditelaah secara struktural. Dongeng-dongeng dari Umar Kayam yang saya telaah di sini tampaknya tergolong dongeng-dongeng yang masih dapat dianalisis secara struktural dengan agak mudah. Harapan saya cara analisis struktural yang ditunjukkan oleh Lévi-Strauss dan saya praktekkan di sini akan dapat membuka dimensi-dimensi baru, melahirkan pemaknaan-pemaknaan baru atas beberapa dongeng tersebut, atau membuka wacana baru tentang analisis sastra di kalangan ilmuwan humaniora dan budayawan di Indonesia.

Untuk memahami ketiga dongeng tersebut secara struktural, perhatian perlu kita arahkan pada bagian-bagian tertentu

4) Dalam bukunya *The Naked Man* (1977) Lévi-Strauss antara lain mengatakan bahwa warisan mitos telah terbagi menjadi dua, yakni sastra dan musik. Kalau musik di mata Lévi-Strauss masih menyimpan struktur pemikiran mitis (*mythical thought),* maka sastra dianggap telah mengambil "the worst parts" (sisa-sisanya).

Buku ini tidak diperjualbelikan.

di dalamnya yang berkaitan dengan peristiwa Gestapu 1965. Oleh karena itu tokoh-tokoh yang akan menjadi fokus analisis kita di sini adalah Tun, anak tunggal Sri Sumarah dalam *Sri Sumarah;* Bawuk, anak bungsu nyonya Soeryo dalam *Bawuk;* dan Harimurti atau Hari, anak tunggal Hardojo dalam *Para Priyayi*. Tokoh-tokoh inilah yang "secara kebetulan" terlibat dalam aktivitas PKI.

Tun menjadi aktivis Gerwani[5)] karena suaminya adalah aktivis CGMI -organisasi pemuda di bawah PKI-, Bawuk juga aktif dalam Gerwani karena suaminya adalah juga aktivis PKI, sedang Hari menjadi aktivis dalam Lekra -organisasi kesenian di bawah PKI-, karena Gadis, pacarnya, adalah aktivis Lekra. Tokoh-tokoh inilah yang dapat kita anggap sebagai "jalur benang merah" penghubung tiga karya Umar Kayam yang akan kita analisis. Tokoh-tokoh ini sendiri tidak selalu merupakan tokoh utama dalam dongeng yang memuat kisah tentang mereka. Dalam Sri *Sumarah* tokoh utama ceritera bukanlah Tun, tetapi Sri Sumarah, sedang dalam *Para Priyayi* tokoh utama tersebut adalah Lantip (atau bisa juga Sastrodarsono), bukan Harimurti.

Setelah saya menemukan persamaan-persamaan dan perbedaan tertentu yang bukan tanpa pola dalam *Sri Sumarah*, *Bawuk* dan *Para Priyayi*, saya kemudian mencoba untuk mendapatkan *ceriteme-ceriteme* yang ada di dalamnya dan kemudian menyusunnya secara sintagmatis dan paradigmatis. Ceriteme di sini mirip dengan *mytheme* dalam analisis Lévi-Strauss, tetapi lebih mirip lagi dengan pengertian *lexia* dari Barthes (Harari, 1979). Ceriteme, menurut pemikiran saya di sini, adalah kata-kata, frase, kalimat, bagian dari alinea, atau alinea yang dapat kita tempatkan dalam relasi tertentu dengan ceriteme yang lain sehingga dia kemudian menampakkan makna-makna tertentu. Ceriteme ini bisa mendeskripsikan suatu pengalaman, sifat-

5) Gerwani = Gerakan Wanita Indonesia. Organisasi wanita di bawah Partai Komunis Indonesia (PKI).

Buku ini tidak diperjualbelikan.

sifat, latar belakang kehidupan, interaksi atau hubungan sosial, status sosial ataupun hal-hal lain, dari tokoh-tokoh ceritera yang penting artinya bagi analisis kita. Tentu saja derajat kepentingan (signifikansi, *significance*) setiap ceriteme di sini bersifat relatif.

Ceriteme ini juga tersebar di berbagai tempat dalam konteks ceritera. Oleh karena itu, kita harus menyusun mereka kembali secara horizontal (sintagmatis) dan vertikal (paradigmatis) (cf. Lévi-Strauss, 1963) agar pesan ceriteme-ceriteme tersebut dapat kita tangkap dengan lebih mudah. Dengan cara ini kita akan dapat menemukan beberapa persamaan dan perbedaan yang memperlihatkan adanya "variasi-variasi dari sebuah tema", seperti yang ditunjukkan oleh Lévi-Strauss dalam *Mithologiques*nya. Pada mulanya wujud atau bentuk dari variasi-variasi ini tidak begitu jelas. Akan tetapi, jika kita dapat menggambarkannya di atas kertas, pelan-pelan pola-pola relasi antarelemen atau strukturnya, serta "makna-makna" yang ada pada bagian-bagian tertentu di situ akan tampil ke permukaan.

Dari analisis saya atas berbagai ceriteme bermakna yang berhasil saya dapatkan dalam tiga ceritera di atas, terlihat adanya episode-episode yang menunjukkan perjalanan hidup tokoh-tokoh tertentu. Tafsir dan analisis atas episode serta struktur dari ceriteme inilah yang kemudian dapat memberikan jawaban atas pertanyaan, tentang siapa yang "tidak harus" dan "harus menjadi korban" dalam peristiwa Gestapu 1965 di Indonesia menurut ceritera Umar Kayam. Telaah yang lebih mendalam atas tokoh-tokoh itu ternyata juga dapat membuka dimensi-dimensi baru tentang dongeng tersebut, sebagaimana terlihat di bagian akhir tulisan ini.

a. Episode "Latar belakang Tokoh"

Beberapa ceriteme yang ada dalam *Sri Sumarah*, *Bawuk*, dan *Para Priyayi*, dapat kita rangkum dalam sebuah episode yang berjudul "Latar Belakang Tokoh". Tiga tokoh yang akan menjadi pusat perhatian analisis kita di sini adalah Tun, Bawuk dan

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Hari (T,B, dan H). Latar belakang tiga tokoh ini memperlihatkan berbagai persamaan dan perbedaan yang menguatkan kesan kita bahwa masing-masing tokoh merupakan transformasi dari tokoh yang lain.

Tun misalnya, adalah anak tunggal perempuan seorang janda mantri guru di sebuah kecamatan. Walaupun di kalangan orang Jawa keluarga semacam ini sudah termasuk golongan priyayi, namun orang tua Tun bukanlah priyayi yang kaya. Meninggalnya ayah Tun ketika Tun masih kecil membuat kehidupan Tun dan ibunya tidak sebaik kehidupan para priyayi pada umumnya. Ibunya, ibu Marto, harus mencari tambahan penghasilan dengan berbagai macam cara agar dia dapat memberikan pendidikan formal yang baik untuk anak satu-satunya tersebut. Dalam hal ini ibu Marto atau Sri Sumarah merasa cukup beruntung bahwa rejekinya mengalir cukup lancar, dan Tun ternyata adalah anak yang cerdas, sehingga sekolahnya juga dapat maju. Apa yang dicita-citakan oleh ibunya, yaitu menyekolahkan anak satu-satunya itu di kota, di tingkat SMA, berhasil diwujudkan.

Tokoh ke dua, Bawuk, juga berasal dari kalangan priyayi Jawa, tetapi priyayi yang kaya. Ayah Bawuk adalah seorang *onder* di Karangrandu. Walaupun Bawuk bukan anak tunggal, namun dia adalah anak perempuan bungsu dalam keluarganya. Posisinya sebagai anak bungsu dan kelincahan "burung kepodang"-nya membuat Bawuk mendapat tempat khusus di hati kedua orang tuanya. Perangai Bawuk memang sangat berbeda dengan perangai kakak-kakaknya.

Tokoh ke tiga, Harimurti, pada satu sisi memiliki kedudukan yang sama dengan Tun, namun pada sisi yang lain juga sama dengan Bawuk. Hari adalah anak laki-laki tunggal dari keluarga Hardojo. Sebagai seorang cucu dan anak dari orang-orang Jawa yang tergolong priyayi kaya, Hari dapat menikmati kehidupan yang enak di masa kecil dan mudanya. Dia memperoleh perhatian penuh dari kedua orang tuanya, namun hal ini tidak

Buku ini tidak diperjualbelikan.

membuatnya menjadi anak yang manja. Meskipun dia mengenal kehidupan elite priyayi Jawa dengan segala aksesoris budayanya, Hari tetap bisa akrab dengan teman-temannya di kampung, yang umumnya berasal dari kalangan wong-wong cilik dan tidak kaya.

Dalam diri ketiga tokoh di atas terlihat berbagai persamaan, terutama pada latar belakang keluarga dan pendidikan. Mereka adalah anak-anak priyayi yang cerdas, yang tergolong di atas rata-rata untuk kalangan mereka. Mereka adalah anak-anak yang menonjol, baik dalam keluarga maupun di sekolah. Tun dan Hari adalah anak-anak tunggal dalam keluarganya, sehingga mereka selalu mendapat tempat di hati orang tua mereka serta dapat memperoleh perhatian penuh dari orang tua mereka. Bawuk memang bukan anak tunggal, namun dia adalah anak bungsu dengan sifat-sifat dan perangai yang selalu mengesankan orang-orang di sekelilingnya, sehingga dia juga mendapat tempat khusus di hati orang tuanya. Tun, Bawuk dan Hari adalah anak-anak yang mudah bergaul. Mereka mempunyai banyak teman di sekolah. Lincah, dinamis, cerdas dan supel. Itulah kira-kira sifat mereka.

Jika kita membuat rangkaian ceriteme dari episode "Latar Belakang" tiga tokoh yang kita bicarakan, kita akan melihat rangkaian berikut.

[SS : T, B : B } perempuan { anak tunggal - anak priyayi miskin -; anak bungsu; anak tunggal } - anak priyayi kaya - } memiliki posisi khusus dalam keluarga
PP : H – laki-laki -

Dari rangkaian ini kita melihat adanya transformasi-transformasi pada ceriteme-ceriteme tersebut. Kita temukan di sini oposisi berpasangan dan elemen-elemen yang menyatukan pasangan tersebut.

Dalam ceriteme "jenis kelamin" misalnya, T dan B yang perempuan beroposisi dengan H yang laki-laki, tetapi dalam

Buku ini tidak diperjualbelikan.

ceriteme "keluarga", T dan H yang merupakan anak tunggal beroposisi dengan B, yang merupakan anak bungsu. Di lain pihak, dalam ceriteme "ekonomi", B dan H yang kaya beroposisi dengan T yang miskin, sedang ceriteme "posisi dalam keluarga" kemudian menyatukan T, B dan H yang saling beroposisi dan berpasangan dalam berbagai ceriteme sebelumnya.

b. Episode "Kehidupan Remaja"

Episode kedua adalah episode "Kehidupan Remaja". Pada episode ini kita temukan kembali ceriteme-ceriteme yang memperlihatkan variasi dari sebuah tema. Ada berbagai persamaan dan perbedaan yang memisahkan dan menyatukan tokoh yang satu dengan yang lain. Dalam masa remaja ini Tun, yang berasal dari keluarga priyayi miskin yang tinggal di sebuah kecamatan, mempunyai orientasi kehidupan orang di kota. Dia ingin menggapai kehidupan orang-orang kaya di kota. Di sini T berlawanan dengan B dan H, yang walaupun berasal dari keluarga priyayi kaya, namun simpati sosial mereka justru pada wong cilik.

Sebagai anak-anak priyayi tentu saja mereka (T, B, dan H) dapat mencicipi pendidikan modern yang tidak mudah didapat oleh anak-anak yang berasal dari keluarga wong cilik Jawa. Di lain pihak, mereka adalah juga anak-anak yang masih mengenal beberapa tradisi warisan nenek-moyang mereka. Tun misalnya, masih bisa *nembang,* walaupun tidak hafal semua tembang, dan tidak dapat melakukannya dengan baik. Bawuk masih suka mendengarkan dongeng-dongeng lama dari khasanah budaya Jawa, sedang Hari masih menyukai ceritera-ceritera ketoprak dan dapat *njoged* ataupun *nggamel* dengan baik. Jadi mereka ini adalah anak-anak yang berada di antara dua dunia. Dunia tradisi Jawa dan dunia baru Indonesia, yang mulai banyak mendapat pengaruh dari Barat, karena sistem pendidikan baru Indonesia yang mereka alami memang berasal dari Barat.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Lebih dari itu, mereka juga berada di antara dua jagad sosial yang berbeda. Tun yang berasal dari keluarga priyayi yang tidak kaya, priyayi cilik, berada di antara dua dunia sosial Jawa: dunia wong cilik dan dunia priyayi. Demikian juga halnya dengan Bawuk dan Hari, tetapi dalam wujud yang berbeda. Baik Bawuk maupun Hari berasal dari keluarga priyayi yang relatif kaya. Ini tercermin dari keadaan ekonomi orang tua mereka. Bawuk adalah anak *onder* yang terhormat, sedang Hari adalah anak seorang guru di Yogya, yang pernah mengabdikan diri di kraton Mangkunegaran. Walaupun demikian, status sosial mereka yang tinggi dalam masyarakat Jawa ini tidak membuat Bawuk dan Hari lantas hanya bergaul dengan para priyayi. Sebaliknya, mereka adalah anak-anak yang sedikit banyak menyukai gaya hidup *bohemian*. Sejak kecil baik Bawuk maupun Hari sudah memperlihatkan perilaku semacam itu. Bawuk suka duduk-duduk dengan para pembantunya, bercanda dengan mereka maupun dengan anak-anak desa, sedang Hari suka bermain dengan anak-anak kampung yang tinggal di dekat rumahnya, walaupun dia sebenarnya punya kesempatan banyak untuk bergaul hanya dengan anak-anak priyayi. Jadi meskipun mereka hidup dan dibesarkan dalam keluarga-keluarga priyayi, namun mereka merupakan anak-anak yang bersimpati pada kehidupan *wong-wong cilik,* kehidupan orang-orang "abangan yang bukan priyayi".

Di samping persamaan-persamaan di atas kita juga melihat adanya perbedaan-perbedaan di antara ke tiga tokoh tersebut, terutama dalam hal tingkat pendidikan. Tun akhirnya gagal menyelesaikan SMAnya karena dia keburu hamil. Ibunya tidak dapat berbuat lain kecuali segera mengawinkannya dengan pemuda yang telah menghamilinya, Yos, seorang mahasiswa Jawa dari "tanah sabrang" yang telah menggondol titel sarjana muda dari sebuah perguruan tinggi dan aktif dalam kegiatan organisasi mahasiswa CGMI. Dia juga merupakan pemuda pilihan Tun sendiri. Meskipun Tun hamil sebelum menikah,

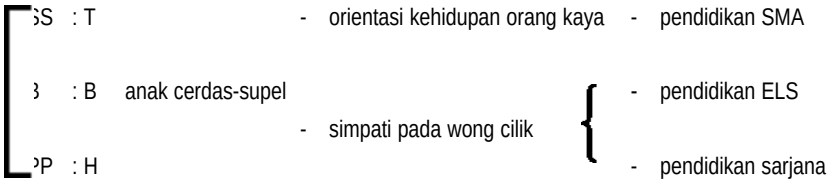
Buku ini tidak diperjualbelikan.

ibu Marto (Sri Sumarah) masih tetap merasa beruntung karena akhirnya anaknya dapat menikah dengan seorang sarjana muda atau calon sarjana yang tampaknya akan memiliki masa depan gemilang, jika saja tidak terjadi Gestapu. Setelah menikah Tun sibuk dalam organisasi Gerwani.

Mengenai Bawuk, tidak banyak yang kita ketahui tentang pendidikannya, kecuali bahwa dia pernah mendapat pendidikan di *Europeesch Lagere SchooI* (ELS) dan pernah menjadi bintang *societeit Concordia*. Mungkin sekali Bawuk tidak pernah mencapai pendidikan yang lebih tinggi daripada ELS tersebut. Bawuk kemudian menikah dengan seorang pria bernama Hassan, yang tidak pernah berhasil menyelesaikan pendidikan SMAnya, yang "mimpi bahwa tanpa ijasah, tanpa kedudukan resmi, orangpun bisa terpandang" dalam masyarakat.

Lain halnya dengan Hari. Tokoh ini berhasil mencapai pendidikan tinggi dan lulus sebagai sarjana ilmu politik. Akan tetapi perkenalannya dengan Gadis, seorang gadis anggota Lekra yang militan, yang juga berasal dari kalangan priyayi Jawa, telah membuatnya kemudian tertarik untuk terjun dalam dunia kesenian, terutama kesenian wong cilik seperti ketoprak. Kesenian ini boleh dikatakan berlawanan dengan kesenian priyayi yang digelutinya di masa remajanya, ketika ayahnya menjadi guru dari kraton Mangkunegaran.

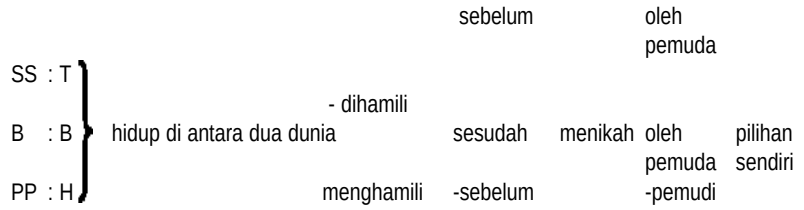
Atas dasar ceriteme-ceriteme di atas kita dapat menyusun skema sebagai berikut.



Di sini terlihat lagi oposisi dan penyatuan. Ceriteme "sifat-sifat individual" menyatukan ketiga tokoh di atas, namun dalam ceriteme "orientasi kehidupan" tampak oposisi antara B dan H

Buku ini tidak diperjualbelikan.

terhadap T, sedang dalam ceriteme "pendidikan", masing-masing berbeda dengan yang lain. Namun, ceriteme selanjutnya menyatukan kembali ketiga tokoh ini.



Ceriteme "kehidupan" menyatukan T, B dan H, karena mereka semua ternyata sama-sama hidup di antara dua dunia, yakni dunia tradisi Jawa dan dunia pendidikan modern, sedang ceriteme "kehamilan" mempertentangkan H dengan T dan B, tetapi ceriteme "pernikahan" menyatukan, T dengan H dan mempertentangkan mereka dengan B. T dihamili oleh pacarnya Yos, sebelum menikah, sedang H menghamili Gadis, pacarnya, juga sebelum menikah. Situasi pada B sebenarnya tidak begitu jelas. Dalam *Bawuk* dikisahkan perkawinan B dengan Hassan, tetapi tidak disebutkan soal kehamilan. Oleh karena itu saya anggap saja B hamil setelah menikah. Ceriteme "jodoh" menyatukan kembali T dengan B dan mempertentangkan mereka dengan H, namun ceriteme "pilihan" kemudian menyatukan ketiga-tiganya, karena jodoh masing-masing memang merupakan pilihan masing-masing, bukan pilihan orang tua, sebagaimana sering terjadi dalam keluarga Jawa lama.

c. Episode "Kehidupan Keluarga dan Politik"

Episode ketiga, yakni episode "Kehidupan Keluarga dan Politik", memperlihatkan proses persentuhan ketiga tokoh kita dengan kegiatan PKI, serta posisi masing-masing dalam kegiatan tersebut. Tun terseret ke dalam organisasi PKI karena suaminya adalah aktivis CGMI. Setelah pernikahannya dengan Yos, yang memberikan seorang anak perempuan, kegiatan

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Tun dalam Gerwani, organisasi wanita di bawah PKI, semakin meningkat. Dia membantu di sekretariat, sehingga dia cukup banyak mengetahui seluk-beluk dan rencana Partai. Rumah mereka juga digunakan sebagai ajang latihan menyanyi dan bermain ketoprak, serta diskusi-diskusi penting para anggota PKI. Setelah peristiwa Gestapu meletus berbagai kegiatan politik inilah yang kemudian membawanya ke dunia pelarian serta penjara di akhir ceritera.

Hal ini agak berbeda dengan yang dialami oleh Bawuk. Setelah perkawinan mereka, Hassan (suami Bawuk) menjadi seorang Marxis "yang belajar intrik, kasak-kusuk", dan kemudian menjadi anggota PKI. Perkawinan ini membuahkan dua orang anak (satu laki, satu perempuan). Semenjak Hassan masuk PKI Bawuk mulai ikut aktif dalam kegiatan partai ini. Meskipun begitu, dia tidak pernah menjadi anggota Partai, dan tidak pernah disuruh oleh suaminya untuk menjadi anggota Gerwani. B memang ikut "menggarap" tokoh-tokoh Gerwani di kota-kota kecil serta aktif dalam berbagai kegiatan, tetapi dia tidak tahu banyak tentang rencana atau hal-hal yang penting dalam Partai. Setelah Gestapu meletus, Bawuk terpaksa menitipkan kedua anaknya pada ibunya, karena dia tidak lagi tega melihat pertumbuhan kejiwaan anak-anaknya dalam dunia pelarian, ketika dia harus menghindarkan diri dari penangkapan petugas, sambil mencari suaminya dan membantu PKI mempertahankan keberadaannya.

Nasib Hari berbeda lagi. Meskipun dia juga aktif dalam kegiatan kesenian Partai dan menjadi pemimpin ketoprak di bawah PKI, dia tetap tidak tahu banyak tentang rencana-rencana Partai. Hari tertarik mengikuti Lekra, organisasi kesenian di bawah PKI, karena Gadis, pacarnya, adalah anggota Lekra yang aktif, di samping juga karena simpatinya pada wong cilik, yang memang selalu dibela oleh PKI. Aktivitasnya dalam kegiatan seni di bawah Lekra inilah yang kemudian menyeretnya ke lubang nasib yang tidak menyenangkan. Ketika Gestapu meletus Hari

Buku ini tidak diperjualbelikan.

tidak tahu secara persis apa yang harus dia perbuat. Dia hanya tahu bahwa situasi saat itu membahayakan para anggota PKI. Akhirnya, demi keselamatannya Hari terpaksa "diamankan" di penjara bersama teman-temannya. Hari akhirnya bisa bebas berkat pertolongan yang diberikan oleh *pak-de*nya. Ceritemeceriteme yang kita temukan dalam episode ini dapat disusun sebagai berikut,

Kembali di sini kita melihat ceriteme-ceriteme yang beroposisi dan yang menyatukan T, B dan H. Pada ceriteme "pernikahan", T dan B berlawanan dengan H, yang belum menikah. Ceriteme berikutnya, tentang "keturunan", memperlihatkan oposisi antara H dan T, dengan B sebagai penengah, karena B sudah mendapat anak, seperti halnya T, tetapi anaknya dua orang, laki dan perempuan, seperti halnya H. Dalam ceriteme "kepergian", H berlawanan dengan T dan B, karena H tidak pergi bersama calon isterinya, sedang T dan B pergi bersama suami mereka masing-masing, tetapi dalam ceriteme "pamitan", H menyatu kembali dengan B, dan beroposisi dengan T, karena H dan B pergi tanpa pamit pada orang tua mereka.

Dari episode "Kehidupan Keluarga dan Politik" ini kita melihat kembali persamaan dan perbedaan pada ceriteme-ceriteme yang membentuknya yang lagi-lagi memperlihatkan variasi dari sebuah tema. Namun, berbeda dengan ceriteme-ceriteme sebelumnya yang hanya menyangkut tiga tokoh, dalam episode ini sebagian ceriteme mencantumkan tokoh-tokoh yang menjadi pasangan T, B dan H dan merupakan ceriteme tentang kegiatan tokoh-tokoh baru di sini dalam organisasi PKI. Ceriteme-ceriteme tentang mereka dapat disusun sebagai berikut.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

SS	: Yos	: - aktivis PKI	- anggota PKI	-	tahu tentang kegitan PKI
	: Tun	: - aktivis PKI	- anggota PKI	-	tahu tentang kegitan PKI
B	: Hasan	: - aktivis PKI	- anggota PKI	-	tahu tentang kegitan PKI
	: Bawuk	: - aktivis PKI	- bukan anggota PKI	-	tahu tentang kegitan PKI
PP	: Hari	: - aktivis PKI	- bukan anggota PKI	-	tidak tahu tentang kegiatan PKI
	: Gadis	: - aktivis PKI	- anggota PKI	-	tidak tahu tentang kegiatan PKI

SS	: Yos	: - latihan kesenian	- diskusi politik	
	: Tun	: - latihan kesenian	- diskusi politik	
B	: Hasan	: - latihan perang	- diskusi politik	
	: Bawuk	: - —	- diskusi politik	
PP	: Hari	: - latihan kesenian	-	—
	: Gadis	: - latihan kesenian	-	—

Oposisi berpasangan dan penyatuan tampak lagi di sini. Ceriteme "aktivitas" menyatukan semua tokoh, tetapi ceriteme keanggotaan mempertentangkan B dan H dengan T dan yang lainnya, karena B dan H bukanlah anggota PKI. Ceriteme "pengetahuan" memperlawankan H dengan T dan B. Namun, ceriteme "kegiatan" mempertentangkan H dengan B, sedang T merupakan unsur menengah, karena T melakukan kegiatan kesenian dan diskusi politik, sedang B hanya melakukan kegiatan diskusi politik, dan H hanya melakukan kegiatan kesenian.

d. Episode "Pelarian"

Episode berikutnya, yaitu episode "Pelarian", menggambarkan apa yang dilakukan oleh T, B, dan H setelah Gestapu meletus. Dalam situasi yang gawat tersebut Tun kemudian pergi bersama suaminya, setelah menitipkan anaknya terlebih dahulu pada ibunya. Mereka berdua bersembunyi, menghindari penangkapan oleh tentara, tetapi akhirnya Yos tertangkap juga dan segera di*game*kan oleh mereka yang menemukannya,

Buku ini tidak diperjualbelikan.

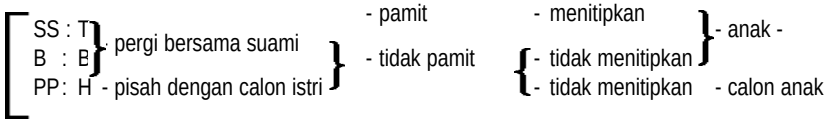
sedang Tun berhasil menyelamatkan diri. Dia kemudian kembali ke ibunya, yang setelah berunding dengannya dan dengan pak RT, menyerahkan dirinya ke Kodim. Selama ditahan di Kodim ibu dan anaknya (Ginuk), sering menjenguknya. Tun kemudian dipindahkan ke penjara di kota P, bersatu dengan para tahanan wanita lainnya.

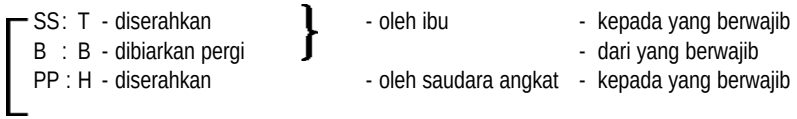
Nasib Bawuk berbeda lagi. Setelah Gestapu meletus, bersama suami dan kedua anaknya, B mengungsi ke kota lain. Namun, akhirnya B terpaksa berpisah juga dengan suaminya, tanpa sempat bertemu untuk berpamitan lebih dulu. Setelah perpisahan tersebut B kembali menemui ibunya untuk menitipkan kedua anaknya dan berpamitan untuk mencari suaminya. Kisah B selanjutnya tidak begitu jelas. Yang jelas tentara kemudian berhasil menemukan tempat persembunyian suaminya, dan suaminya tewas ditembak bersama dengan tokoh-tokoh PKI lainnya. Tewas pulakah B? Tidak kita ketahui.

Apa yang dialami oleh Hari juga berbeda. Ketika situasi bertambah gawat, H disarankan untuk tetap tinggal bersama orang tua, dan akhirnya diserahkan ke pada pihak yang berwajib. H ditahan tetapi kemudian mendapat keringanan. Dia memperoleh status tahanan rumah, yang kemudian diubah menjadi tahanan kota. Sementara itu Gadis, calon isterinya, telah mengandung orok kembar, laki dan perempuan. Gadis tidak sempat menikmati kebebasan karena sebelum pembebasan dia telah meninggal dengan membawa kedua calon anaknya.

Susunan ceriteme yang kita dapatkan dari episode di atas adalah sebagai berikut:

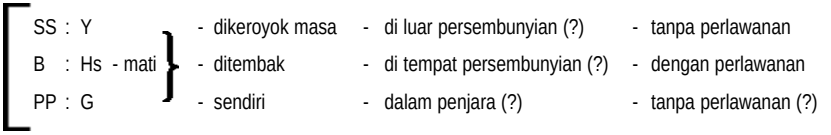
Buku ini tidak diperjualbelikan.

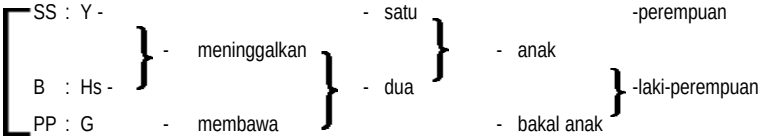




Di sini pertentangan dan penyatuan tampak kembali. Pada ceriteme "kepergian", T dan B sangat jelas oposisinya terhadap H. Kalau T dan B pergi bersama suami, H tidak pergi dengan calon isterinya. Namun, dalam ceriteme "pamitan", B dan H ganti beroposisi dengan T, karena T berpamitan kepada orang tuanya sebelum pergi. Demikian juga halnya dalam ceriteme "penitipan", karena T menitipkan anaknya kepada ibunya, sedang B dan H tidak. Selanjutnya dalam ceriteme "penyerahan", B berlawanan dengan T dan H, karena B kemudian dibiarkan pergi oleh ibunya untuk mencari suaminya lagi, sedang T dan H diserahkan kepada yang berwajib.

Dalam episode ini, kita juga perlu memperhatikan apa yang terjadi pada pasangan tokoh-tokoh T, B dan H. Yakni Yos, Hassan, dan Gadis Ternyata kita lihat lagi di sini persamaan dan perbedaan yang mempertentangkan dan menyatukan.





Buku ini tidak diperjualbelikan.

Ceriteme-ceriteme yang menggambarkan keadaan Yos, Hasan dan Gadis di atas juga memperlihatkan variasi-variasi dari sebuah tema.

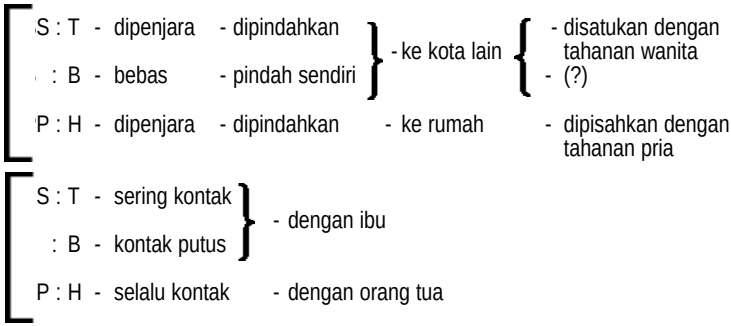
Pada ceriteme tentang "kematian" Y, H dan G, tampak adanya perbedaan-perbedaan, namun disini terlihat suatu peralihan yang bertahap. Dari kematian yang disebabkan oleh pengeroyokan yang terjadi di luar persembunyian, ke kematian yang disebabkan oleh penggerebekan dan penembakan oleh tentara di tempat persembunyian, ke kematian yang tidak disebabkan oleh orang lain dan berada di tempat pihak yang menangkap.

Ceriteme selanjutnya, ceriteme "perlawanan", menyatukan tokoh G dan Y, yang mati tanpa mengadakan perlawanan, dan mempertentangkan mereka dengan tokoh H yang mati dengan melakukan perlawanan. Oposisi ini kemudian diredakan oleh ceriteme berikutnya, di mana oposisi yang terjadi adalah antara G dengan Y dan H. G mati dengan membawa dua janin dalam kandungannya (calon anak, bakal anak), sedang Y dan H mati dengan meninggalkan anak-anak mereka dalam keadaan hidup. Namun, oposisi ini kemudian diredakan lagi oleh ceriteme "jumlah anak" dan "kelahiran anak". Y dan H sama-sama memiliki anak dengan jenis kelamin yang sama (laki dan perempuan), tetapi jumlahnya berbeda, sedang H dan G memiliki jumlah yang sama, tetapi keadaan anak mereka berbeda. Anak H telah lahir dan bukan anak kembar, sedang anak-anak G belum lahir dan kembar.

e. Episode "Akhir Kisah"

Episode terakhir merupakan episode yang mengisahkan tentang keadaan tokoh T, B dan H, yang ceriteme-ceritemenya dapat kita susun sebagai berikut.

Buku ini tidak diperjualbelikan.



Lagi-lagi di sini kita melihat berbagai relasi homologi, transformasi, oposisi antara tokoh yang satu dengan yang lain. Pada ceriteme "penjara" T dan H yang dipenjara beroposisi dengan B yang bisa bebas pergi mencari suaminya. T dan H juga beroposisi lagi dengan B dalam ceriteme "pemindahan". Namun, ceriteme "tempat" menyatukan B dan T, sekaligus mempertentangkannya dengan H, karena H tetap berada di rumah sendiri, sedang T dan B berada di kota lain. Ceriteme-ceriteme selanjutnya memperlihatkan serangkaian transformasi dari pengalaman-pengalaman tokoh T, B dan H yang membedakan nasib masing-masing di akhir ceritera.

Rantai sintagmatis dan paradigmatis ceriteme-ceriteme di atas sangat jelas menunjukkan pada kita adanya berbagai variasi pada sebuah tema, yang mengandung di dalamnya homologi, oposisi, inversi dan transformasi dari pengalaman-pengalaman tokoh T, B dan H, serta pasangan mereka, dalam ceritera *Sri Sumarah, Bawuk* dan *Para Priyayi*.

3. STRUKTUR DONGENG UMAR KAYAM

Dalam menguraikan berbagai episode yang dialami oleh tokoh-tokoh T, B dan H saya telah menempatkan mereka secara sinkronis (paradigmatis) dan diakronis (sintagmatis). Secara diakronis urutan episode tersebut adalah sebagai berikut: Latar

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Belakang Tokoh - Kehidupan Remaja - Kehidupan Keluarga dan Politik - Pelarian - Akhir kisah. Walaupun pengarang ceritera tidak menyusun ceriteme dan episode yang ada dalam ceritera dengan urutan seperti ini, tetapi urutan episode yang memperlihatkan sebuah "sejarah kehidupan" (*life history*) ini sulit kita ingkari kehadirannya dalam tiga dongeng yang kita analisis. Pengarang sangat mungkin tidak menyadari hal ini (atau sangat sadar, tetapi berusaha menyembunyikannya?), karena dia menceriterakan semuanya dengan teknik *flash-back.*

Bagi analisis struktural teknik kilas-balik ini memang sangat memungkinkan seorang penelaah terkecoh, karena dia lantas mengira bahwa di dalam ceritera yang ditelaahnya tidak terkandung struktur tertentu yang "diakronis" seperti struktur "sejarah kehidupan" di atas. Namun, analisis struktural di sini memperlihatkan bahwa struktur semacam itu ada di balik ke tiga dongeng yang berbeda-beda di atas. Inilah struktur yang pertama dan dapat kita gambarkan sebagai berikut.

Struktur I
Struktur "Sejarah Kehidupan".

Latar Belakang Tokoh ⟶	Kehidupan Remaja ⟶	Kehidupan
Keluarga dan Politik ⟶	Pelarian ⟶	Akhir Kisah

Urutan episode sejarah kehidupan tersebut menunjukkan tahap-tahap mulai terlepasnya tokoh-tokoh T, B dan H dari ikatan keluarga inti mereka. Puncak aktivitas kehidupan mereka terjadi dalam episode "Kehidupan Keluarga dan Politik". Pada episode ini T, B dan H, sangat terlepas dari ikatan mereka dengan orang tua dan saudara-saudaranya. Orang tua dan saudara mereka tidak banyak tahu apa yang mereka lakukan. Setelah peristiwa Gestapu, aktivitas tersebut menyurut dan akhirnya mereka harus kembali kepada keluarga mereka. Namun, inipun tidak berlangsung lama, kecuali pada tokoh Hari, dan lagi-lagi di sini kita temui sebuah persamaan dan perbedaan

Buku ini tidak diperjualbelikan.

antarceriteme. Kalau pada B yang terjadi adalah perpisahan selamanya dengan keluarga, tetapi dia masih menitipkan anaknya, pada T perpisahan tidak selamanya terjadi, karena ibunya masih menengoknya di penjara, dan anaknya masih dititipkan pada ibunya, sedang pada H tidak terjadi perpisahan, tetapi dia juga tidak menitipkan calon anaknya. H sendiri di situ seolah-olah adalah orang yang dititipkan oleh calon isterinya pada orang tuanya. Di sini H beroposisi dengan B, sedang T merupakan penengahnya.

Atas dasar ceriteme dan episode yang telah kita ungkapkan dalam susunan seperti di atas, kita dapat menarik beberapa kesimpulan berkenaan dengan tokoh-tokoh T, B dan H. Pertama-tama, mereka ini adalah anak-anak yang cerdas, yang memiliki tempat khusus dalam keluarga mereka, keluarga priyayi Jawa. Da1am hubungan antara anak dan orang tua, mereka menempati posisi yang istimewa. T dan H adalah anak-anak tunggal, sehingga perhatian orang tua terhadap mereka tidak harus dibagi ke pada anak-anak yang lain. Tokoh B, walaupun bukan anak tunggal, namun dia merupakan anak bungsu perempuan yang istimewa dalam pandangan orang tuanya. B tidak seperti saudara-saudaranya yang lain, sehingga orang tuanya juga memberikan tempat khusus dalam hati mereka untuk B.

Ke dua, tokoh-tokoh tersebut juga merupakan individu-individu yang -dalam istilah Victor Turner (1967)- berada dalam kawasan *liminal* dari dua dunia yang berbeda, baik itu dunia kultural maupun dunia sosial mereka. Secara kultural mereka berada di antara dua tradisi yang boleh dikatakan berlawanan dalam kehidupan mereka, yakni tradisi Jawa dan tradisi bukan Jawa, atau sebuah tradisi baru, tradisi "Indonesia". Mereka hidup dalam sebuah budaya Jawa yang tengah berubah dengan cepat (cf.Kuntowijoyo, 1997).

Selain itu, T, B, dan H adalah juga individu-individu yang berasal dari budaya *abangan,* sebuah budaya liminal lagi, yang

Buku ini tidak diperjualbelikan.

berada di antara dua kutub budaya: budaya santri (Islam) dan budaya kafir (bukan Islam). Dunia abangan adalah sebuah dunia abu-abu, tidak hitam dan tidak putih; dunia "Islam yang tidak *nyekek*", yang di kalangan ilmuwan sering disebut dunia *sinkretis.* Budaya liminal atau budaya *ambang* ini juga mereka tempati dalam kehidupan mereka sebagai orang Jawa, yang mengenal dua kutub budaya juga, yakni: budaya *Priyayi* dan budaya *Wong Cilik*. T, B, dan H, adalah individu-individu yang berasal dari dunia priyayi namun menyukai, bersimpati, dan menyelami budaya Wong Cilik.

Liminalitas budaya dari T, B dan H tercermin dari bagian-bagian ceritera berikut. Mengenai T, aspek yang ditonjolkan oleh pengarang adalah *aspek kebangsaan,* yaitu peralihan dari Jawa ke Indonesia.

> "Tun meskipun masih lumayan perhatiannya terhadap tembang, tidak menguasai tembang-tembang itu seperti ibunya. Tembang-tembang yang dipelajarinya di sekolah dasar telah tidak dikuasainya lagi, dan tembang-tembang itu sekarang lebih berarti sebagai hiburan dan ikatan dengan ibunya. Sekarang Tun sering membawa buku nyanyian baru, lagu-lagu hiburan dalam bahasa Indonesia atau Inggris.." (Kayam, 1975:23)

Tentang B, aspek yang mencuat adalah *aspek keagamaan*, yaitu antara Islam dan kafir, yang dalam istilah Jawa disebut "abangan".

> "Tapi mas-mas, mbak-mbak, mammie-pappie, itulah dunia pilihanku. Dunia abangan, bukan priyayi, dunia selalu resah dan gelisah, dunia penuh illusi yang memang seringkali bisa indah sekali. Karangrandu kita, onderan kita, sinterklaas kita, ayam hutan kita, kuda dan dokar kita, hilang menguap dalam duniaku itu. Dunia mas Hassan.." (Kayam, 1975: 121-122)

Buku ini tidak diperjualbelikan.

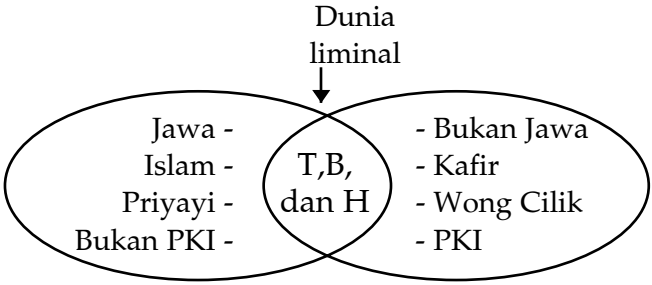
Pada tokoh H, *aspek keJawaan* merupakan aspek yang ditampilkan oleh pengarang untuk menunjukkan liminalitas tokoh ini, yaitu antara Priyayi dan Wong Cilik.

> "..Perjalanan antara dunia desa-desa daerah Mangkunegaran, Wanagalih dan Wanalawas serta dunia riwayat Kang Lantip telah menentukan saya untuk memihak kepada dunia orang kecil, kehidupan *wong cilik*. Perjalanan saya antara dunia budaya Mangkunegaran, dunia priyayi petani keluarga besar saya telah menentukan saya untuk juga memihak dunia ini. Saya adalah orang yang terombang-ambing antara berbagai perasaan simpati dan solider. Simpati dan solider kepada *wong cilik* yang tidak kunjung beruntung nasibnya, menjadi bulan-bulanan mereka yang berkuasa. Simpati dan solider kepada para priyayi yang muncul dari lumpur-lumpur sawah dan ingin menyeret seluruh kerabatnya ke permukaan untuk ikut mengecap dan menikmati dan akhirnya ikut menentukan sosok budaya besar, apapun itu artinya. Dan keterombang-ambingan saya ini aneh sekali hanya dapat ditampung oleh Lekra.." (Kayam, 1992: 283-284).

Ke tiga, secara sosial-politik, tokoh-tokoh T, B dan H adalah juga individu-individu yang berada di dunia liminal, dunia *betwixt and between.* Mereka bukan hanya bagian dari kaum priyayi abangan, yang secara sosial menengahi orang-orang dari kutub sosial Islam (santri) dan kutub sosial "bukan Islam" (kafir), tetapi mereka juga merupakan individu-individu yang berada di tengah dua kutub sosial yang berlaku di Indonesia ketika itu, yakni kutub "PKI" dan "bukan PKI". Secara sosial mereka adalah orang-orang PKI *yang tidak nyekek,* yang berbeda dengan orang-orang PKI *militan,* yakni pasangan-pasangan mereka, dan mereka yang *bukan* PKI, yaitu individu-individu

Buku ini tidak diperjualbelikan.

seperti saudara kandung dan orang tua mereka. Tokoh-tokoh T, B dan H adalah individu-individu yang "mengambang" dalam masyarakat mereka. Posisi mengambang ini, ternyata juga sejajar dengan posisi mereka pada akhir kisah. Oleh karena itu, kita dapat menempatkan tokoh-tokoh T,B, dan H dalam posisi seperti berikut,



Dari simpulan-simpulan ini kita dapat mengatakan bahwa tokoh-tokoh T, B dan H, adalah individu-individu yang *tidak biasa* dalam jagad sosial dan budaya mereka, yakni jagad para priyayi. Inilah saya kira yang sedikit-banyak turut "menjelaskan" posisi mereka sebagai individu-individu yang "tidak harus" menjadi korban peristiwa Gestapu, dalam konteks dongeng tentang mereka.

Bilamana kita melihat dari sudut keterlibatan dalam organisasi PKI serta akibat dari keterlibatan tersebut, kita melihat adanya tiga kategori individu dalam dongeng-dongeng yang kita bicarakan, yakni (1) mereka yang *tidak terlibat PKI*-seperti Sri Sumarah, Nyonya Soeryo, saudara-saudara kandung Bawuk, Lantip, dan suami-isteri Hardojo-, dan (2) mereka yang terlibat PKI, seperti Tun, Bawuk, Hari, Yos, Hassan dan Gadis. Mereka yang terlibat ini dapat kita bedakan lagi atas dasar tingkat keterlibatannya atau militansinya. Tun, Bawuk dan Hari adalah orang-orang yang sejak dari awal terlibat organisasi PKI bukan karena pilihan sendiri. Mereka adalah orang-orang PKI yang *tidak militan*, yang menjadi PKI karena ketertarikan mereka

Buku ini tidak diperjualbelikan.

pada individu-individu tertentu yang ternyata adalah anggota-anggota PKI yang tergolong *militan.*

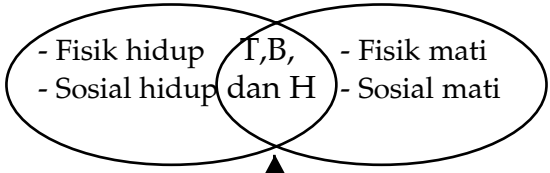
Tingkat militansi dan tingkat keterlibatan para individu ini ternyata berkorelasi dengan tingkat ketragisan nasib yang mereka alami di akhir ceritera. Mereka yang terlibat PKI dan betul-betul militan, yaitu Yos, Hassan dan Gadis, akhirnya harus mengalami kematian yang tragis, sedang mereka yang tidak militan, atau keterlibatan mereka pada PKI lebih bersifat "kebetulan" -Tun kebetulan kawin dengan Yos, yang tokoh CGMI; Bawuk kebetulan menikah dengan Hassan, yang tokoh PKI; dan Hari kebetulan terpikat pada Gadis yang aktivis Lekra-, mengalami nasib yang tidak sangat tragis atau tidak setragis mereka yang betul-betul PKI. Tun akhirnya hidup dalam penjara, Hari hidup sebagai tahanan kota, dan Bawuk? Tetap bebas? atau mungkin dia mati? Tidak jelas.

Lebih menarik lagi, mereka ini akhirnya berada dalam situasi yang sama di akhir ceritera, yakni secara *fisik* mereka *masih hidup,* namun secara *sosial* mereka boleh dikatakan *telah mati*. Tun tidak lagi dapat secara bebas mengadakan kontak dengan ibu dan teman-temannya, seperti dulu. Hari demikian juga. Walaupun dia sudah tidak dipenjara, namun dia tidak lagi sebebas seperti sebelumnya. Statusnya sebagai tahanan kota tidak memungkinkannya untuk leluasa bergerak melakukan berbagai aktivitas yang dia sukai, atau mengadakan kontak dengan siapa saja. Demikian juga halnya dengan Bawuk.

Bawuk dapat kita anggap masih hdup, karena tidak ada berita kematiannya, namun ketika dia melakukan pelarian dia tidak lagi dapat sesuka-hatinya mengadakan kontak dengan setiap orang. Makin sulitnya situasi yang dia hadapi membuatnya mengambil keputusan untuk menitipkan anak-anaknya pada ibunya. Selanjutnya, kita boleh menduga bahwa kehidupan sosial Bawuk juga tidak lagi seperti dulu. Keterlibatannya dalam kehidupan sosial masyarakatnya tentunya bertambah minim.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Oleh karena itu kita dapat mengatakan bahwa tokoh-tokoh T, B dan H, secara sosial telah mati, walaupun secara fisik tetap hidup. Di sini kembali kita dapatkan bahwa tokoh-tokoh T, B dan H yang di awal kehidupannya sudah berada di dunia ambang, di akhir hidupnya juga berada di dunia ambang kembali, dunia *betwixt and between,* dunia liminal, dunia kelabu, sebuah dunia yang *anti-structure* (cf.Turner, 1967; 1969).



Di akhir ceritera keadaan berbagai tokoh dalam tiga dongeng etnografis yang kita telaah di atas dapat kita gambarkan seperti pada tabel berikut.

Tabel I
Keterlibatan dalam PKI, militansi para tokoh, dan keadaan mereka di akhir ceritera

Keadaan	Bukan PKI	PKI tidak militan	PKI militan
I. Hidup tenang	+	-	-
Hidup Tragis	-	+	-
Mati Tragis	-	-	+
II. Fisik - Hidup	+	+	-
Sosial - Hidup	+	-	-

Keterangan: + = ya ; - = tidak

Berdasarkan ulasan di atas, kita dapat menggunakan model yang dikemukakan oleh Lévi-Strauss dalam uraiannya tentang segitiga kuliner dan segitiga konsonan-vokal (Leach, 1974), untuk mengungkapkan struktur di balik posisi tokoh-tokoh yang kita bahas. Pertama, kita dapat menempatkan mereka yang

Buku ini tidak diperjualbelikan.

tidak terlibat PKI sama sekali dalam satu kutub yang berlawanan dengan mereka yang terlibat PKI. Di sini tokoh-tokoh seperti Sri Sumarah, nyonya Soeryo, dan Lantip, berada pada kutub non-PKI, sedang tokoh-tokoh Yos, Hassan, Gadis, berada pada kutub PKI. Kedua, kita dapat menempatkan mereka dalam satu kutub *struktur* berlawanan dengan mereka yang berada di kutub yang lain, kutub *anti-struktur.* Dalam konteks ini, tokoh-tokoh Tun, Bawuk dan Hari berada pada kutub *anti-struktur,* dalam dunia *betwixt and between*, sedang tokoh-tokoh Sri Sumarah, nyonya Soeryo, Lantip, Yos, Hassan dan Gadis, berada dalam dunia *struktur.*

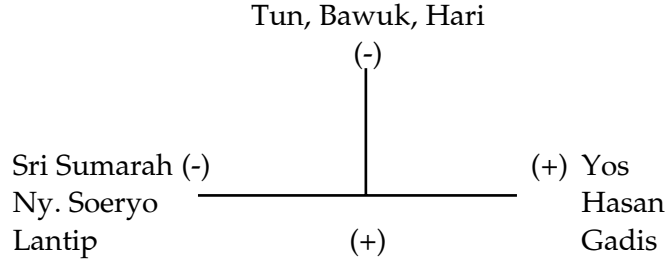
		(Tun, Bawuk, Hari)
		anti-struktur
		(tidak ekstrem)
		|
bukan PKI ———	**PKI**	
		struktur
Sri sumarah	Yos	(ekstrem kanan/kiri)
Nyonya Soeryo	Hassan	
Lantip	Gadis	(Sri sumarah – Yos
		Ny. Soeryo – Hassan
		Lantip – Gadis)

Model yang terbentuk dari penggabungan dua oposisi berpasangan ini adalah seperti terlihat di halaman berikut. Kita sebut saja model ini sebagai "segitiga tegak" (*upright triangle*)[6]. Ini merupakan struktur ke dua yang ada dalam tiga dongeng yang kita bahas.

[6] Dalam tulisan yang lama *(lihat Umar Kayam dan Jaring Semiotik),* saya menamakan segitiga ini *"segitiga posisi"*. Kini saya merasa nama itu tidak tepat lagi, karena dalam bab selanjutnya di sini juga ada "segitiga posisi" dengan bentuk yang berbeda. Untuk membedakan dua segitiga inilah saya menyebut segitiga yang ada disini "Segitiga tegak", dan yang berikutnya "Segitiga condong"

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Struktur II
Struktur "Segitiga Tegak"



Jika struktur-struktur yang kita temukan di sini kita kaitkan dengan usaha pengarang memahami sebuah peristiwa yang sulit dimengerti, maka kita dapat menarik kesimpulan bahwa struktur sejarah kehidupan "tokoh-tokoh" dan struktur "segitiga tegak" di situ tampaknya telah menjadi sarana, menjadi sebuah "bingkai pemahaman" yang digunakan untuk menjelaskan pada dirinya persoalan tentang siapa yang harus dan tidak harus menjadi korban berkenaan dengan peristiwa Gestapu. Struktur sejarah kehidupan dan struktur segitiga tegak tersebut telah membuat peristiwa yang semula sulit dipahami kini dapat dipahami, karena pada tataran "bingkai simbolis" tersebut peristiwa di luar sana telah diubah menjadi elemen-elemen simbolis yang dapat dirangkai mengikuti garis-garis penalaran yang berada pada tataran nirsadar.

Apa hubungan ini semua dengan "nalar Jawa" (*Javanese mind*), kalau memang nalar semacam itu ada? Struktur segitiga tegak yang ada di balik kisah kehidupan tokoh-tokoh dongeng etnografis di atas menurut hemat saya menggambarkan konsepsi atau cara nalar orang Jawa menampilkan keteraturan, tatanan (order), serta pandangan bahwa segala sesuatu harus *temata* (tertata). Konsepsi ketertataan ini dalam nalar orang Jawa memiliki tiga komponen, yakni: kesatuan (*unity*), kesinambungan (*continuity*) dan keselarasan (*harmony*) (Helman, 1988).

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Kita lihat dalam dongeng-dongeng dari Umar Kayam wujud yang jelas dari tiga elemen ini. Kita temukan pada berbagai episode dongeng-dongeng tersebut ceriteme-ceriteme yang memperlihatkan oposisi-oposisi berpasangan, yang kemudian disatukan, seolah-olah "diredam" oposisinya, oleh ceriteme-ceriteme yang lain, yang kemudian membangkitkan citra keselarasan, kesinambungan dan kesatuan, dalam struktur sejarah kehidupan. Dengan begitu semua ceriteme yang berasal dari dongeng yang berbeda-beda dapat terjalin dalam sebuah alur yang menghubungkan dongeng satu dengan dongeng yang lain, dan dengan begitu pula dongeng-dongeng tersebut tampil pada kita sebagai suatu kesatuan. "Benang merah" yang dikatakan oleh pengarang sebagai tali penghubung dongeng-dongengnya tidak lain adalah untaian, jalinan, dari berbagai ceriteme yang ada dalam dongeng tersebut, yang menyangkut terutama orang-orang PKI yang tidak militan di situ, atau orang-orang PKI pinggiran.

Segitiga tegak yang merupakan struktur di balik relasi antar berbagai tokoh di atas juga mencerminkan tiga komponen dalam nalar orang Jawa. Kita lihat dalam segitiga tersebut oposisi-oposisi binair yang kemudian ditengahi oleh elemen lain, yang kemudian membentuk oposisi binair dengan oposisi binair sebelumnya. Elemen baru, elemen "antara", menjembatani oposisi binair yang telah ada, namun sekaligus juga menyatukan elemen-elemen yang semula berlawanan, karena dengan adanya elemen "antara" tersebut, kini elemen-elemen yang berlawanan tadi menyatu dalam satu posisi, yang bertentangan dengan elemen "antara" tersebut. Dengan adanya elemen baru ini terciptalah di situ sebuah kesinambungan dan kesatuan, dan dengan terciptanya kesinambungan dan kesatuan tersebut, tercipta pulalah suatu keselarasan, harmoni, antara komponen satu dengan yang lain.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

4. NILAI JAWA, NALAR JAWA DAN UMAR KAYAM

Sebagaimana telah saya tunjukkan pada kutipan di atas, Umar Kayam menulis cerpen-cerpennya tentang orang-orang PKI sebagai upaya untuk "memahami siapa tidak harus menjadi korban" dan siapa yang "harus menjadi korban". Pernyataan ini tentu saja sangat menarik, karena hal ini secara jelas menunjukkan posisi liminal Umar Kayam. Menghadapi pertanyaan semacam itu Umar Kayam yang ilmuwan sosial ternyata tidak melakukan penelitian, tetapi malah menulis ceritera. Dilihat dari sudut pandang keilmuan, langkah semacam itu tentu akan dianggap ganjil, aneh. Akan tetapi, betulkah Umar Kayam tidak melakukan "penelitian"?

Kalau penelitian di situ diartikan secara ketat, yaitu digunakannya metode dan prosedur tertentu untuk mendapatkan informasi yang diinginkan, seperti yang dipaparkan dalam buku-buku metode penelitian sosial, maka jawabannya sangat mungkin adalah "Ya", tetapi kalau istilah "penelitian" di situ diartikan dengan agak longgar, artinya bisa berupa aneka macam kegiatan dan pengalaman yang memungkinkan seseorang mendapat informasi kebudayaan dalam arti yang seluas-luasnya, maka jawabnya adalah "Tidak juga", sebab sebagai seorang aktor yang telah "melibatkan diri di tengah peristiwa", sebagai seorang Jawa yang telah hidup sekian puluh tahun di kalangan orang Jawa, Umar Kayam sebenarnya juga telah melakukan "penelitian". Jadi, dilihat dari perspektif keilmuan, secara metodologis, Umar Kayam sama sekali tidak melakukan ha1 yang aneh ataupun ganjil. Yang tidak lazim adalah bahwa jawaban atas pertanyaan yang dikemukakannya diberikan dalam bentuk sejumlah ceritera dengan struktur "sejarah kehidupan" yang tersembunyi, dan "sejarah" ini di banyak tempat ditambahi dengan "karangan", dengan bumbu imajinasi, yang memang tidak berdasarkan pada realitas empiris.

Dalam posisi ini Umar Kayam lantas tidak sepenuhnya berada di dunia ilmu, tetapi juga tidak sepenuhnya di dunia

Buku ini tidak diperjualbelikan.

sastra, dunia seni. Dia menempatkan dirinya di antara dua bidang yang oleh banyak orang dipisahkan secara ketat. Tampaknya dikhotomi ilmu dan seni tidak menarik hatinya, dan mungkin juga menurut pendapatnya hal itu sebenarnya tidak perlu dilakukan. Sebagai orang Jawa yang telah sekian tahun belajar untuk memperoleh gelar doktor di salah satu universitas elite di negara adikuasa Amerika Serikat, kegiatan mengasah pikir ini mungkin telah membuatnya merasa tidak seimbang, berat sebelah. Sisi kognitif (pikir) dalam dirinya telah menjadi lebih berat daripada sisi affektifnya, sisi *roso*nya. Padahal, bagi orang Jawa, apalagi seorang priyayi seperti Umar Kayam, *roso* merupakan bagian dari pribadi seseorang yang terlalu berharga untuk dibiarkan begitu saja. Seorang priyayi Jawa haruslah tajam *roso*nya. Terutama *roso rikuh*, rasa sungkan. Seperti renungan Sastrodarsono dalam *Para Priyayi*.

> "..Saya jadi ingat lagi akan petuah almarhum Romo Seten Kedungsimo dulu. Priyayi yang baik itu, *le*, harus sadar akan *roso* rikuh. Alangkah akan mengerikan bila seorang priyayi itu tidak punya rasa rikuh, kata beliau selanjutnya. Dia akan tampil sebagai priyayi yang tidak punya kepekaan terhadap perasaan dan mungkin juga terhadap penderitaan orang lain. Priyayi yang tidak tahu rikuh itu, *le*, di bawah lubuk hatinya adalah orang yang sesungguhnya serakah dan mau menang sendiri, tegas beliau. Akan tetapi, rikuh tidak berarti tidak berani berbuat apa-apa, lho, *Le*, tegas beliau lagi. Priyayi yang punya *roso* rikuh justru harus tahu kapan harus bertindak dan tidak merasa rikuh lagi, beliau menutup petuahnya.." (Kayam, 1992:100-101).

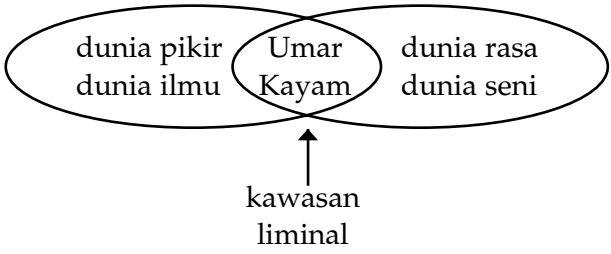
Menjaga sisi *roso* dalam diri seseorang dapat dilakukan dengan olah *roso*, yaitu dengan berkesenian, dan Umar Kayam telah melakukan hal ini. Dengan mengolah daya pikir dan rasanya, Umar Kayam telah menempatkan diri pada bidang Kognitif dan Affektif sekaligus. Dengan berada di kawasan

Buku ini tidak diperjualbelikan.

pertemuan 'pikiran' dan 'perasaan' tersebut, Umar Kayam sebenarnya telah menempatkan dirinya di kawasan *betwixt and between*, di kawasan *liminal*, di kawasan *anti-structure.*

Posisi Umar Kayam ini mirip dengan posisi tokoh-tokoh T,B dan H, dalam ketiga dongengnya. Simpati Umar Kayam yang ditunjukkan pada tiga tokoh ini dalam dongeng yang ditulisnya, mungkin merupakan sebuah proyeksi dari situasi dirinya sendiri dalam kehidupan di tanah airnya, Indonesia. Kalau T, B dan H adalah sosok-sosok liminal dalam jagad sosial-budaya Jawa yang sedang mengalami perubahan, maka -di mata mereka yang mengenal Umar Kayam cukup dekat- Umar Kayam juga demikian. Dia adalah seorang yang Jawa (dan bangga dengan keJawaannya, kata Rosihan Anwar), tetapi dia adalah seorang Jawa yang telah mengalami pendidikan Barat yang modern, seperti tokoh Tun. Dia adalah juga seorang yang abangan[7)], seperti halnya Bawuk, namun dia adalah juga seorang priyayi yang bersimpati pada wong cilik[8)], seperti halnya tokoh Harimurti.

Skema I
Posisi Liminal Umar Kayam



Dilihat dari sisi yang lain, Umar Kayam adalah juga sebuah sosok liminal dalam jagad akademik dan kesenian. Sosok liminal di sini jangan diartikan sebagai "bukan yang ini, dan juga

7) Lihat komentar Darmanto Jatman (1997).
8) Lihat Bakdi Sumanto (1997).

Buku ini tidak diperjualbelikan.

bukan yang itu", tetapi "yang ini, dan juga yang itu"[9]. Judul tarian kreasi Sardono dan Ben Suharto yang dipentaskan sendiri oleh mereka berdua untuk Umar Kayam dalam acara "Pak Kayam Pamit Pensiun" dengan sangat tepat mengekspresikan liminalitas sosok Umar Kayam: "Ya Sumantri, Ya Arjuna Sosrobahu". Umar Kayam adalah: Ya ilmuwan, Ya seniman[10].

Posisi ini juga mengingatkan kita pada satu tokoh penting dalam dunia pewayangan Jawa: Semar. Semar dan anak-anaknya (yang dikenal sebagai para punakawan) diyakini sebagai elemen asli Jawa dalam budaya wayang, yang dianggap berawal dari budaya Hindu-Buddha. Sosok Semar adalah sosok yang *ambiguous*, yang mendua (cf. Laksono). Potongan tubuhnya boleh dikata "jelek" dan dalam bahasa Jawa yang cukup kasar dia adalah *batur* (babu). Lain betul dengan *ndoro*nya (tuan), raden Arjuna, yang cakep, *keren*, sakti, dan *playboy*. Meskipun demikian, Semar bukanlah batur sembarang batur. Dia adalah seorang dewa, yang mengejawantah dalam bentuk seorang *batur* yang sederhana, yang *ndeso,* yang *wong cilik.* Arjuna yang *sekti,* tidak akan berarti tanpa Semar. Semar adalah penasehat ulung, dan dia dapat menjelma menjadi berbagai macam tokoh. Pendek kata, karena dia adalah dewa, Semar sebenarnya jauh lebih sakti daripada Arjuna. Konon katanya, 'kentut'nya saja dapat membuat jagad kiamat. Itu baru kentutnya. Belum yang lainnya. Jadi tokoh Semar adalah: Ya dewa, Ya manusia.

Kedudukan di tengah, di antara dua hal yang saling bertentangan ini sebenarnya merupakan perwujudan sebuah nilai yang dipandang sangat penting oleh orang Jawa: *sak madya*.

---

9) Turner mengatakan bahwa ciri pokok liminalitas adalah *ambiguity* dan *paradox*. Ini bisa berarti "neither living nor dead from one aspect, and both living and dead from another" (Turner, 1967: 96-97).

10) Acara "Pak Kayam Pamit Pensiun" yang digelar oleh para seniman di Purna Budaya, Yogyakarta, dan acara seminar dua hari yang diselenggarakan oleh Pusat Penelitian Kebudayaan dan Perubahan Sosial di Universitas Gadjah Mada, untuk mengantar Umar Kayam memasuki masa purna baktinya, merupakan bukti nyata dari posisi Umar Kayam yang ilmuwan dan seniman.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Artinya, yang sedang-sedang saja. *Sak cukupe.* Yang menengah. Cukupan. Tidak *banget-banget*. Tidak ekstrim. Kalau kaya, tidak usah kaya sekali. Kalau melarat, ya jangan melarat banget. *Urip sak madya,* hidup sedang-sedang saja, merupakan hal yang dianggap ideal oleh orang Jawa, meskipun kini nilai semacam itu tampaknya tidak dianggap penting lagi untuk kehidupan sehari-hari kebanyakan orang Jawa. *Sak madya* berarti pula *ora ngoyo, ora ngongso.* Tidak menggebu-gebu dalam mencari penghasilan. Seperti nasihat Dokter Soedradjat dalam *Para Priyayi*, yang mengatakan

> "..bahwa paling baik manusia itu *sakmadya* saja, secukupnya. Untuk apa mengejar yang lebih dari cukup? Itu hanya akan membuat manusia serakah, *ngoyo*, bahkan mungkin ngotot mau yang banyak, yang lebih banyak. Romo Jeksa dan Romo Mantri Candu mendukung pendapat Romo Dokter ..... Kemudian pada waktu mempertanyakan keberadaan kita, tentang dari mana dan hendak ke mana kita ini, Dokter Soedradjat lagi menjelaskan kepada kita bahwa hidup ini hanyalah persinggahan sejenak saja dalam perjalanan panjang. Hidup ini hanyalah untuk *mampir ngombe,* untuk singgah minum saja. Karena itu, hidup mestilah *sakmadya saja*..... Maka dari itu, Nak Guru, jadi mantri guru itu ya *sakmadya* saja, jangan macam-macamlah, kata beliau. Tetapi itu tidak berarti kalau Nak Guru harus bertapa, menjauhi makan dan tempat tidur, *cegah dahar lawan guling,* terus-terusan, kata beliau seterusnya. Nak Guru harus tetap ikut *kesukan* seperti sekarang ini, mencicipi arak sedikit-sedikit, kalau ada pesta tayub ikut nayub sedikit-sedikit, ikut semua Nak Guru, kata beliau menganjurkan. Tapi ya itu, semuanya itu *sakmadya, sakmadya!* Dan kartu dibanting lagi keras-keras ke atas meja..." (Kayam, 1992: 85-86).

Nilai *sak madya* membuat orang Jawa tidak begitu menyukai segala sesuatu yang *nyekek,* yang *banget-banget*, yang ekstrim.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Boleh memeluk Islam misalnya, tetapi ya tidak usah banget-banget. Pandangan semacam inilah yang kemudian melahirkan gaya hidup *abangan,* gaya hidup Islam *sing ora nyekek,* yang tidak Islam *banget*[11].

Semar menurut hemat saya adalah perwujudan nilai Jawa *sak madya.* Walaupun dewa, dia tidak menampakkan kedewaannya. Dalam bahasa Umar Kayam, dia itu *sugih tanpo bondo,* kaya tanpa harta. Sakti tetapi tidak menunjukkan kesaktiannya. Mengapa *sak madya,* yang menengah, yang di tengah, dianggap ideal? Karena pada kedudukan inilah semuanya disatukan. Di situ tidak ada oposisi-oposisian. Tidak ada konflik.

Berada di tengah berarti berada pada as, pada sumbu kehidupan, yang terlepas dari gerak naik-turun, susah-seneng, sedih-gembira, yang menjadi kembang kehidupan serta mencerminkan ketidak-tenteraman, kesementaraan. Berada di tengah berarti *meneng*. Diam. Sunyi. Semedi. Menuju pada *manunggaling Kawula lan Gusti*, yang merupakan tujuan utama pandangan kebatinan orang Jawa, terutama para priyayi, seperti tercermin dalam ceritera Sastrodarsono tentang diskusi-diskusinya dengan teman-teman priyayi di meja *kesukan.*

> "... Dan di perkumpulan *kesukan*, di mana kami sering bertukar pikiran tentang hidup, kami semakin tenggelam dalam dunia kebatinan, dunia yang lebih menekankan jalannya menyatu dengan Gusti, makna hidup di dunia fana, dan makna hidup di akhirat. Semakin banyak kami bertukar pikiran tentang itu semakin kami berkesimpulan bahwa sembahyang yang diperintahkan oleh agama-agama itu terlalu *wadag,* terlalu terpesona ke pada olah tubuh, tidak kepada batin kita, kepada *roso* untuk mencapai *manunggal,* menyatu dengan Gusti.." (Umar Kayam, 1992: 91).

[11] Pandangan ini sedikit banyak bisa menjelaskan ketidak-sukaan birokrat (pemerintah) -yang didominasi budaya Jawa (bukan oleh orang Jawa)-, pada segala sesuatu yang ekstrim sifatnya, entah itu ekstrim kanan ataupun ekstrim kiri.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Dan Semar adalah perwujudan *manunggal*nya Kawula dan Gusti. Sosok luarnya adalah Kawula, yang sederhana, *elek, ndesani,* tetapi sosok dalamnya adalah Gusti yang mulia, *apik,* dan sakti.

Jika dikaitkan dengan posisi Umar Kayam yang ilmuwan dan seniman, berada di tengah berarti berkarya dengan menyatukan dua hal yang berbeda: ilmu dan seni, menyatukan dongeng dan etnografi. *Sri Sumarah, Bawuk,* dan *Para Priyayi* adalah dongeng yang sekaligus juga etnografi. Dongeng Jawa mengenai orang-orang Jawa, tetapi juga memuat fakta-fakta mengenai masyarakat dan kebudayaan Jawa (cf. Kuntowijoyo, 1997; Kleden, 1997). Penyatuan ilmu dan seni ini memang tampaknya hanya mungkin dilakukan lewat kegiatan yang satu ini: menulis[12)], khususnya menulis mengenai kebudayaan dan masyarakat, dan inilah posisi yang secara sangat sadar diambil oleh Umar Kayam, sebagaimana tercermin dalam kata-kata penutupnya pada seminar dua hari untuknya di Universitas Gadjah Mada. "Tugas seorang intelektual adalah menulis mengenai masyarakatnya". Akhirnya, sebelum menutup analisis dan tafsir atas sosok Umar Kayam beserta karya-karyanya dalam konteks budaya Jawa, kita dapat menyederhanakan butir-butir uraian di atas dalam bentuk sebuah tabel seperti terlihat pada halaman berikut.

Atas dasar tabel tersebut kita dapat mengatakan bahwa pada tataran yang kongkrit Umar Kayam mewujudkan dalam dirinya sosok Semar, dan kemudian memproyeksikan Semar dan dirinya ke dalam dongeng etnografisnya dalam wujud tokoh-tokoh: Tun, Bawuk dan Hari. Selanjutnya tokoh-tokoh Semar, Umar Kayam, Tun, Bawuk, dan Harimurti, dapat ditafsirkan sebagai perwujudan dari nalar dan nilai Jawa, yang selalu berjuang untuk menghasilkan, menciptakan, menetapkan dan menjaga sebuah posisi yang sangat penting: *posisi*

Buku ini tidak diperjualbelikan.

12) Mengenai "menulis" sebagai media kesenian dan keilmuan, lihat Ahimsa-Putra (2000).

di tengah, sebuah posisi yang menyatukan, menyelaraskan, menjaga kesinambungan dan menyeimbangkan, sekaligus juga merupakan sebuah posisi yang anti-konflik, anti-perubahan, dan anti-struktur. Posisi *di tengah, di pusat* adalah sebuah posisi yang *tenang, diam, hening* dan juga *abadi.*

Tabel III
Transformasi Tokoh-Tokoh Dongeng Etnografis, Pengarang, dan Tokoh Mitis, serta Tataran Mereka

Sifat	**Tataran**	**Perwujudan**	
Abstrak Nirsadar	Logika	Nalar Jawa:	**Kesatuan** **Kesinambungan** **Keselarasan**
			Mewujud
Abstrak Sadar	Nilai Budaya	Nilai Jawa	**Sak Madya**
			Bertransformasi
Abstrak Kongkrit	Mitos (Religi)	Dewa	- **Semar** - Manusia
			bertransformasi
Kongkrit Hidup	Individu	Ilmu	- **Umar Kayam -** Seni
			bertransformasi
Kongkrit mati	Hasil Karya Individu (Sastra)	Jawa Islam Priyayi Non-PKI	- **T, B, dan H** - Non-Jawa - **T, B, dan H** - Kafir - **T, B, dan H** - Wong Cilik - **T, B, dan H** - PKI

5. KESIMPULAN

Dalam bab ini saya telah mencoba untuk menerapkan cara analisis struktural sebagaimana ditunjukkan oleh Lévi-Strauss dalam analisisnya tentang mitos-mitos Indian dari Amerika

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Selatan. Tentu saja penerapan ini tidak persis sama dengan yang telah dilakukan oleh Lévi-Strauss, karena memang obyek analisisnya berbeda, dan saya juga tidak bermaksud menjiplak mentah-mentah prosedur analisis mitos dari Lévi-Strauss. Analisis saya di sini lebih tepat disebut *struktural hermeneutis* karena selain mencoba mengungkapkan struktur di balik yang tampak, saya juga mencoba memberikan tafsir lebih lanjut atas struktur tersebut serta hubungannya dengan nilai-nilai yang ada dalam masyarakat.

Telaah semacam ini tentu saja berbeda dengan telaah struktural sebagaimana dikenal di kalangan kritikus atau peneliti sastra. Oleh karena itu di sini, secara tidak langsung, saya juga bermaksud memperlihatkan bahwa karya-karya sastra pun sebenarnya dapat ditelaah secara struktural ala Lévi-Strauss seperti halnya dongeng-dongeng, walaupun perintis analisis ini sendiri (yi. Lévi-Strauss) kurang begitu yakin akan keampuhan cara analisis tersebut jika diterapkan pada karya sastra. Keyakinan semacam itu tampaknya kurang beralasan dalam konteks ini, karena dengan analisis struktural hermeneutis tersebut di sini dapat ditampilkan sebuah dimensi lain dari karya-karya sastra yang ditulis oleh Umar Kayam.

Beberapa hal yang saya kira pantas dicatat dari hasil analisis dan pembacaan di atas antara lain adalah, pertama, bahwa karya-karya sastra Umar Kayam yang diulas di sini ternyata memiliki benang-benang ceriteme yang terjalin satu sama lain sedemikian rupa, sehingga karya-karya tersebut tampak sebagai sejumlah variasi yang bergerak di sekitar sebuah tema. Tema tersebut adalah kisah tentang keluarga-keluarga priyayi Jawa yang beberapa anggotanya terlibat PKI, sehingga mereka "harus" dan "tidak harus" menjadi korban, karena terjadinya peristiwa Gestapu di tahun 1965.

Kedua, dalam beberapa karya Umar Kayam tersebut tersembunyi struktur-struktur tertentu yang sedikit banyak "menjelaskan" mengapa beberapa tokoh di situ jatuh ke dalam

Buku ini tidak diperjualbelikan.

lubang-lubang nasib mereka. Struktur-struktur tersebut adalah struktur "sejarah kehidupan" (*life-history*) dan struktur "segitiga tegak" (*upright triangle*) dari tokoh-tokoh tersebut. Kedua struktur ini juga mencerminkan prinsip-prinsip nalar orang Jawa dalam memandang, menafsirkan dan memahami dunia seputar mereka. Prinsip-prinsip tersebut adalah: keselarasan (harmoni), kesinambungan dan kesatuan. Tiga prinsip ini terlihat dengan jelas dalam cara Umar Kayam menjalin benang-benang ceriteme menjadi satu dalam tiga dongeng etnografisnya.

Ketiga, kebebasan pengarang yang biasa dianggap sebagai sebuah kenyataan yang tak terbantah, ternyata tidak selamanya benar. Kebebasan Umar Kayam dalam menulis ceritera, menjalin ceriteme, memilih kata-kata, ternyata merupakan sebuah kebebasan yang berada dalam suatu bingkai tertentu, suatu "struktur nalar" tertentu yang bersifat nirsadar. Struktur tersebut membatasi gerak kreativitas tanpa disadari.

Keempat, nilai Jawa *sak madya,* tokoh mitis (*mythical figure*) Semar, sosok nyata Umar Kayam, dan tokoh dongeng etnografis Tun, Bawuk dan Hari, dapat ditafsirkan sebagai perwujudan prinsip nalar Jawa -yang selalu berusaha menyeimbangkan dan menyatukan elemen-elemen yang berlawanan-, pada tataran: nilai, mitos, individu, dan hasil karya individu. Dalam bahasa strukturalisme, tokoh-tokoh Tun, Bawuk dan Hari adalah transformasi dari tokoh Umar Kayam, Umar Kayam adalah transformasi dari tokoh Semar, dan tokoh Semar adalah transformasi dari nilai *sak madya.* Urutan ini bisa saja dibalik, karena di sini semuanya telah berubah menjadi *tanda* atau kode, sehingga nilai *sak madya* dapat dipandang sebagai transformasi dari tokoh Semar, tokoh Semar sebagai transformasi dari Umar Kayam, dan Umar Kayam sebagai transformasi dari tokoh-tokoh Tun, Bawuk dan Hari.

Akhirnya, di balik itu semua berdiamlah: Sang Nalar Jawa.

ooooo

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

BAB VII

PRIYAYI DALAM PARA PRIYAYI

1. STRUKTUR DALAM PARA PRIYAYI 303
   a. Sejarah Kehidupan Sastrodarsono dan Lantip 306
   b. Relasi-relasi Sosial Sastrodarsono dan Lantip 312

2. STRUKTUR DAN DIALEKTIKA PARA PRIYAYI 321

3. PRIYAYI JAWA : PANDANGAN STRUKTURAL 326

4. STRUKTUR, PENGARANG DAN REALITAS 330

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

BAB VII

PRIYAYI DALAM PARA PRIYAYI[1)]

Setelah kita dapat menerapkan analisis struktural ala Lévi-Strauss pada tiga buah karya sastra dari Umar Kayam, mungkin masih juga muncul kesangsian berkenaan dengan kemampuan pisau analisis tersebut untuk menjelaskan suatu masalah atau membantu kita menelaah sebuah karya sastra. Di bagian ini saya ingin menunjukkan bahwa pisau analisis strukturalisme Lévi-Strauss ternyata masih dapat dimanfaatkan untuk mengungkapkan struktur-struktur tertentu yang mungkin masih tercecer dalam suatu karya sastra, yang belum dapat kita rangkum atau kita ungkapkan semuanya dalam pembahasan yang lain.

Sa1ah satu masalah yang masih tersisa dalam benak saya setelah membaca *Para Priyayi* dan menganalisisnya secara struktural adalah soal kedudukan tokoh Lantip, setelah tokoh utama di situ (yakni Sastrodarsono), meninggal dunia. Pertanyaan yang serta-merta muncul ketika membaca bagian tentang kematian tokoh Sastrodarsono dan pemakamannya adalah mengenai diangkatnya tokoh Lantip sebagai jurubicara keluarga untuk menguraikan perjalanan hidup Sastrodarsono, cikal-bakal para priyayi yang kemudian beranak-pinak dan membentuk sebuah keluarga besar priyayi. "Mengapa Lantip?". Itulah pertanyaan yang membuat saya penasaran, karena saya tidak pernah menduga dia akan menjadi jurubicara di situ, apalagi

[1)] Tulisan ini merupakan versi yang lebih sempurna dan lebih lengkap dari makalah saya yang berjudul "Para Priyayi": Yang Langgeng dan Yang Berubah" yang telah saya bacakan dalam simposium internasional Ilmu-ilmu Humaniora ke 5, Fakultas Satra, UGM, di Yogyakarta, 8 Desember 1998.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

dikatakan oleh saudara angkatnya, Hari, sebagai "priyayi yang sesungguhnya". Ketika muncul, pertanyaan itu juga tidak dapat langsung saya jawab.

Jika saya ingin mengetahui jawabannya, pertanyaan tersebut tentu sebaiknya tidak saya kemukakan kepada pengarang. Walaupun hal semacam itu mungkin dan boleh saja dilakukan, namun rasanya tetap tidak pada tempatnya jika saya menanyakan hal tersebut secara langsung kepada Umar Kayam. Mungkin pak Kayam akan tertawa kalau saya menanyakan hal itu kepadanya, atau malah menjawab "*Embuh*" (Nggak tahu), atau "*Gagasen dhewe*" (Pikirkan saja sendiri). Jika demikian, maka jalan yang masih terbuka untuk memperoleh jawab atas pertanyaan tersebut adalah karya sastra itu sendiri, dan itu berarti kita harus menganalisisnya.

Sebagaimana kita ketahui setiap penikmat karya seni, seperti novel misalnya, berhak memberikan tafsir atau pendapat apa saja mengenai karya seni tersebut setelah dia menikmatinya. Dalam hal ini seniman pencipta tidak berhak lagi dan tidak perlu melakukan campur tangan apapun terhadap tafsir tersebut, sebab begitu sebuah karya seni selesai diciptakan tugas si seniman telah selesai. Pada saat itu si seniman telah lepas dari karya yang diciptakannya. Kalau toh ada caci-maki, sumpah-serapah, atau kemarahan massal yang timbul karena karya seni tersebut, si seniman juga tidak perlu repot-repot menanggapinya, karena itu semua adalah bagian dari sebuah proses penafsiran, proses apresiasi masyarakat, atas karya seninya.

Masalahnya kemudian adalah pisau analisis apa yang dapat digunakan untuk membangun tafsir atau apresiasi tersebut, sehingga kita dapat memperoleh jawaban atas pertanyaan-pertanyaan tertentu yang ada dalam benak kita, dan akankah jawaban tersebut dapat dipertanggungjawabkan? Perlukah data baru untuk dapat memperoleh jawaban yang dianggap paling memuaskan?

Di sini saya mencoba untuk memberikan jawaban atas pertanyaan "mengapa Lantip?" di atas dengan menggunakan pisau

Buku ini tidak diperjualbelikan.

analisis struktural ala Lévi-Strauss lagi. Saya ingin menunjukkan bahwa pisau analisis struktural kadang-kadang masih bisa lebih tajam daripada pisau analisis kerangka teori yang lain, karena lewat analisis struktural ini akan dapat ditampilkan berbagai relasi yang pada mulanya tidak begitu tampak, atau masih tersembunyi di balik berbagai macam narasi dalam sebuah ceritera. Dengan dihadirkannya relasi-relasi yang semula tersembunyi tersebut, kita akhirnya akan dapat menjawab pertanyaan-pertanyaan yang muncul serta memperoleh pemahaman baru atas karya sastra yang kita telaah.

Selain itu, tafsir yang kita bangun atas dasar struktur tersebut juga akan terasa lebih kokoh daripada tafsir yang dibangun tanpa landasan yang jelas. Oleh karena itu pula, saya merasa bahwa jawaban yang lebih meyakinkan atas pertanyaan di atas baru akan dapat diperoleh setelah kita menerapkan analisis struktural ala Lévi-Strauss pada novel *Para Priyayi.*

1. STRUKTUR DALAM *PARA PRIYAYI*

Siapa priyayi tulen dalam kisah *Para Priyayi*? Salah seorang tokoh di situ, yaitu Hari, telah menyebut tokoh Lantip (saudara angkatnya) sebagai "priyayi yang sesungguhnya", priyayi tulen. Setelah dipilih oleh kerabat-kerabatnya untuk mewakili keluarga besar Sastrodarsono dalam pemakaman *Embah Kakung*nya, yakni Sastrodarsono, Harimurti kemudian menyampaikan pendapatnya,

> "*Pakde, Paklik, Bude, Bulik,* kakak-kakak, adik-adik, dan semua keponakan, saya tidak sanggup melaksanakan tugas ini. Maafkanlah. Saya merasa bukan orangnya yang tepat untuk melaksanakan pekerjaan ini. Saya adalah anggota keluarga yang sudah membawa kesusahan dan kesulitan besar pada keluarga besar ini. Saya sekarang sedang mencoba belajar memahami kembali makna suatu keluarga besar. Berarti saya sedang belajar dari permulaan lagi. Karena itu saya tidak pantas melakukan ini. Namun begitu,

Buku ini tidak diperjualbelikan.

> saya mempunyai calon lain. Calon yang lebih pantas dan paling besar jasanya buat keluarga besar kita. Dialah orang yang paling ikhlas, tulus dan tanpa pamrih berbakti kepada kita semua. Dialah *priyayi yang sesungguhnya* lebih daripada kita semua. Dia adalah kakang Lantip". (Kayam, 1992:304; cetak miring dari saya)

Usul Harimurti ini ternyata disetujui oleh semuanya.

Bagi saya, keputusan seperti ini cukup mengherankan, karena dalam budaya Jawa setahu saya ada tiga patokan yang perlu dipegang untuk menentukan kedudukan sosial seseorang dalam masyarakat, yakni: *bibit, bebet,* dan *bobot*. Mungkin saja saya kurang tepat dalam menerapkan rumus 'tiga B' dalam konteks ini karena bagi sebagian orang Jawa rumus ini tampaknya hanya berlaku dalam penentuan jodoh seseorang.

Namun, terlepas dari soal itu, jika tiga unsur di atas diterapkan pada Lantip, maka tentunya Lantip tidak akan dapat digolongkan sebagai 'priyayi' sebab Lantip adalah 'anak haram' dari seorang gadis desa yang miskin, bernama Ngadiyem, yang kemudian terpaksa menjadi penjual tempe untuk menghidupi anak dan ibunya. "Saya ternyata anak jadah, anak haram! Meskipun jelas siapa bapak saya, dia tidak mau menikah dengan embok saya. Dan di atas itu semua bapak saya adalah seorang maling, anggota gerombolan perampok.." (ha1:121), begitu Lantip berkata dalam hati setelah dia mendengar ceritera tentang siapa *emboknya* dan dirinya, dari *pakde* Soeto, kepala dukuh di Wanalawas. Laki-laki yang menghamili Ngadiyem dan kemudian *minggat* untuk tidak kembali tidak lain adalah Soenandar, "anak dari sepupu perempuan *Ndoro* Mantri Guru *Kakung*" atau tokoh Sastrodarsono. Jadi Soenandar adalah keponakan jauh Sastrodarsono.

"Seperti halnya saudara-saudaranya yang lain, orang tua Soenandar adalah petani juga. Hanya saja, agaknya mereka adalah petani yang, tidak seperti saudara-saudaranya semua, melarat". *Embok* Soenandar, yang anak petani miskin ini, kemudian "dikawinkan dengan petani yang sangat sederhana juga, yang "hanya

Buku ini tidak diperjualbelikan.

memiliki tanah sekitar satu bau saja", sementara saudara-saudaranya "memiliki tanah sawah hingga empat sampai lima bau" (ha1.117). Jadi, Soenandar adalah juga anak petani miskin, dan Lantip adalah anak hasil hubungannya dengan Ngadiyem, yang tidak sempat dinikahinya. Lantas, mengapa pengarang -lewat tokoh Harimurti- menyebut Lantip sebagai "priyayi yang sesungguhnya"?

Jawaban yang mungkin paling mudah diberikan adalah karena Lantip dianggap telah mewarisi "semangat priyayi", "jiwa priyayi", yang dalam novel tersebut tampak paling jelas wujudnya dalam sosok tokoh Sastrodarsono. Lantip dapat dikatakan mampu mewarisi semangat dan nilai-nilai priyayi, serta telah dengan sangat berhasil mewujudkannya dalam kehidupan sehari-hari (meskipun dia sendiri tidak mampu mendefinisikannya secara eksplisit), karena dalam kehidupan sehari-hari dia adalah orang yang paling dekat dengan tokoh Sastrodarsono setelah isteri tokoh ini sendiri. Meskipun demikian jawaban ini rasanya terlalu mudah, dan karena itu juga mudah dibantah.

Jika semangat priyayi adalah sesuatu yang menentukan kepriyayian seseorang, dan bibit, bebet, serta bobot kita perhitungkan, maka para priyayi tulen di situ mestinya adalah anak-anak Sastrodarsono seperti Noegroho, Hardoyo dan Soemini, atau dari ketiga anak ini mungkin Hardoyo yang paling pantas dipandang sebagai "priyayi tulen" mengingat semangat pengabdiannya serta kesediaannya memperhatikan nasib wong cilik. Namun, tak seorangpun dari mereka ternyata dinobatkan menjadi priyayi tulen. Pengarang malah memilih Lantip. Mengapa Lantip?

Untuk menjawab pertanyaan ini saya akan memulai analisis di sini dengan dasar beberapa asumsi dan temuan saya dalam analisis sebelumnya. Pertama, setelah membaca novel *Para Priyayi*, para pembaca umumnya setuju bahwa tokoh priyayi di situ adalah Sastrodarsono. Ini sudah sangat jelas dan mudah ditebak. Oleh karena itu, tokoh Sastrodarsono merupakan tokoh priyayi tulen dalam novel tersebut, dan saya kira tidak akan

Buku ini tidak diperjualbelikan.

banyak yang membantah pendapat ini. Kedua, salah satu struktur yang ada dalam beberapa karya Umar Kayam, yang kemudian memperlihatkan kesamaan antara individu satu dengan yang lain adalah struktur "sejarah kehidupan"[2)] yaitu berbagai peristiwa yang dialami oleh tokoh-tokoh dalam ceritera. "Sejarah kehidupan" ini berlangsung di atas rantai sintagmatis. Ketiga, struktur lain yang ada dalam ceritera adalah struktur "segitiga tegak". Pada struktur ini berbagai tokoh dalam tiga dongeng dari Umar Kayam dapat ditempatkan pada salah satu dari tiga posisi yang ada.

Atas dasar tiga temuan tersebut, dapat dirumuskan di sini beberapa hipotesa pembimbing atau pengarah untuk melakukan analisis lebih lanjut. Pertama, jika tokoh Sastrodarsono dapat kita anggap sebagai 'priyayi tulen', dan Lantip dinobatkan sebagai 'priyayi tulen', maka tentunya akan ada persamaan-persamaan dalam struktur "sejarah kehidupan" tokoh Sastrodarsono dan Lantip, sehingga masing-masing tokoh ini dapat dilihat sebagai transformasi dari yang lain. Sastrodarsono bertransformasi menjadi Lantip, dan sebaliknya.

Kedua, persamaan antara tokoh Sastrodarsono dengan Lantip mestinya tidak hanya terdapat pada struktur "sejarah kehidupan" mereka tetapi juga pada struktur "segitiga posisi" mereka. Apakah memang demikian? Analisis selanjutnya akan memberikan jawaban atas pertanyaan ini, dan sekaligus juga merupakan jawaban atas pertanyaan "mengapa Lantip?".

a. Sejarah Kehidupan Sastrodarsono dan Lantip

Kisah mengenai tokoh Sastrodarsono dimulai dari ketika tokoh ini baru saja mendapat beslit untuk menjadi guru bantu di sebuah sekolah desa, di desa Karangdompol. Sastrodarsono, yang nama mudanya adalah Soedarsono, adalah anak tunggal dari seorang petani tulen yang bernama Atmokasan. "Orang tua saya adalah petani desa *jekek,* petani desa yang benar-benar

2) Lihat bab VI.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

asli" (ha1.29). Kakek Sastrodarsono sudah lama menginginkan anak-anaknya menjadi priyayi, namun ternyata belum ada yang berhasil. Atmokasan mewarisi keinginan orang-tuanya ini sehingga anak laki-lakinya kemudian disekolahkan dengan harapan suatu saat dia akan dapat mencapai status priyayi pula. Ternyata cita-citanya ini kesampaian. Soedarsono berhasil menjadi guru bantu berkat bantuan *Ndoro* Seten.

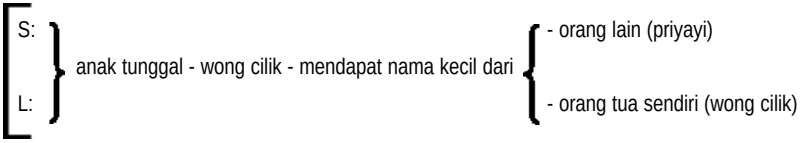
Hubungan yang baik antara Atmokasan dengan *Ndoro* Seten sudah terjadi sebelum Soedarsono sendiri lahir. Atmokasan adalah petani penggarap sawah *Ndoro* Seten. "Karena mendapat kesempatan mengerjakan sawah *Ndoro* Seten itu pula, maka hubungan *Ndoro* Seten dengan bapak saya jadi akrab. Tentu saja akrabnya hubungan seorang *Ndoro* Seten yang priyayi dengan Atmokasan yang petani desa. Dan karena hubungan itu pula saya mendapat nama saya yang Soedarsono ini. Bila tidak karena hubungan itu bagaimana kita orang desa bisa membayangkan mendapat nama Soedarsono, nama yang menurut bayangan kami hanya pantas dimiliki anak-anak priyayi saja. Dan *Ndoro* Seten, menurut Bapak, begitu saja menghadiahi nama kepada embok saya waktu diketahuinya hamil tua. Nanti kalau anakmu itu laki-laki, Mbok, namakan Soedarsono" kata *Ndoro* Seten" (hal.31).

Sangat berbeda halnya dengan Lantip, yang nama aslinya adalah Wage. "Nama saya yang asli sangatlah dusun, *ndeso*, Wage. Nama itu diberikan menurut embok saya karena saya dilahirkan pada hari Sabtu Wage" (hal.7). Lantip adalah anak seorang *bakul* tempe miskin dari Wanalawas yang biasa menjajakan tempenya di kota kabupaten Wanagalih. *Bakul* tempe bernama Ngadiyem ini dulunya adalah seorang gadis dusun, anak seorang janda yang miskin, mbok Soemo. Di kemudian hari Ngadiyem ini dihamili oleh Soenandar yang ditugaskan oleh Sastrodarsono untuk menetap di Wanalawas menjadi guru di desa tersebut, dan tinggal di rumah Ngadiyem. Soenandar, yang tidak lain adalah keponakan Sastrodarsono dari sepupu yang jauh, tidak sempat kawin dengan Ngadiyem sebab tidak lama

Buku ini tidak diperjualbelikan.

setelah Ngadiyem diketahuinya hamil, Soenandar *minggat,* pergi begitu saja dari rumah Ngadiyem tanpa pamit. Kabar beritanya baru diketahui setelah Soenandar mati secara mengenaskan. "*Den Bagus* Soenandar ternyata bergabung dengan gerombolan perampok Samin Genjik dan akhirnya tewas hangus terbakar di wilayah Gorang Gareng" (hal. 121).

Dari kisah di atas kita dapat menemukan ceriteme-ceriteme berikut, yang sekaligus memperlihatkan persamaan dan perbedaan antara Lantip dan Sastrodarsono.



Meskipun Soedarsono adalah anak petani cilik namun orang tuanya sangat menginginkan anaknya menjadi 'priyayi', dan ini tampaknya suatu kekecualian karena kerabat Soedarsono yang lain tidak dipaksa untuk sekolah. "Agaknya orang tua saya adalah perkecualian" kata Soedarsono. "Mereka ingin betul saya tetap sekolah. Setiap kali saya menyatakan keinginan saya untuk keluar sekolah karena tidak krasan, karena kangen main di sawah, Bapak akan tidak segan-segan mengambil cemeti, memukuli saya. Maka tidak ada pilihan lain bagi saya selain terus bersekolah" (ha1.30).

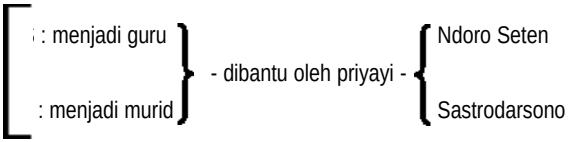
Berkenaan dengan awal karirnya sebagai guru, Soedarsono menceritakan bahwa hal itu terjadi karena pertolongan *Ndoro* Seten. "Karena kemurahan hati *Ndoro* Seten pula waktu saya kemudian lulus sekolah desa lima tahun, saya dicarikan jalan lewat *Ndoro* Wedono dan Para Priyagung di Madiun untuk dapat diterima magang untuk menjadi guru bantu. Bukan main besar sesungguhnya, utang budi orang tua saya kepada *Ndoro* Seten" (ha1.31-32). Demikian pula halnya ketika Soedarsono, yang namanya kemudian ganti menjadi Sastrodarsono, berubah status menjadi guru. Pertolongan *Ndoro* Seten tetap menjadi sebabnya. Kata Sastrodarsono, "Kami hanya tinggal setahun di Ploso. Gara-gara usul *Ndoro* Seten Kedungsimo ke atasan

Buku ini tidak diperjualbelikan.

di Madiun, saya dinaikkan pangkat menjadi guru di Desa Karangdompol di Kabupaten Wanagalih" (hal. 46). Dengan kata lain, Sastrodarsono berhasil menjadi guru karena bantuan seorang priyayi tinggi di daerahnya.

Sejarah kehidupan Sastrodarsono tersebut mirip dengan sejarah kehidupan Lantip. Lantip yang anak bakul tempe miskin dapat menjadi murid sekolah berkat Sastrodarsono. Kata Sastrodarsono pada emboknya Lantip, "...Sekarang kami pikir si Wage itu sudah waktunya disekolahkan. Malah sesungguhnya sudah terlambat. Umurnya sudah tujuh..". "..Mulai besok anakmu akan sudah harus ikut saya ke Karangdompol, sekolah di sekolah saya. *Pumpung* saya belum pensiun saya lebih gampang memasukkan dia di situ". Maka, keesokan harinya Lantip sudah membonceng sepeda Sastrodarsono untuk pergi sekolah. "Saya langsung didudukkan di kelas satu, di deretan bangku belakang karena ternyata badan saya termasuk bongsor, besar untuk usia saya." (ha1.21)

Dari beberapa bagian ceritera di atas kita dapat menyusun ceritemenya sebagai berikut.



Selain persamaan pada sejarah kehidupan mereka menuju status priyayi, Soedarsono dan Lantip juga memiliki persamaan yang lain, yakni dalam hal nama. Baik Soedarsono maupun Lantip telah mengalami pergantian nama, dan yang menarik adalah bahwa pergantian nama ini terjadi ketika keduanya mulai memasuki dunia priyayi. Ketika Soedarsono memperoleh beslit menjadi guru bantu hal itu berarti masuknya dia ke dalam dunia para priyayi. "Hari itu saya, Soedarsono, anak tunggal Mas Atmokasan, petani desa Kedungsimo, pulang dari Madiun dengan berhasil mengantongi beslit guru bantu di Ploso. Guru

Buku ini tidak diperjualbelikan.

bantu. Itu berarti sayalah orang pertama dalam keluarga besar kami yang berhasil menjadi priyayi, meskipun priyayi yang paling rendah tingkatnya. Itu tidak mengapa. Yang penting kaki saya sudah melangkah masuk jenjang priyayi" (ha1.29).

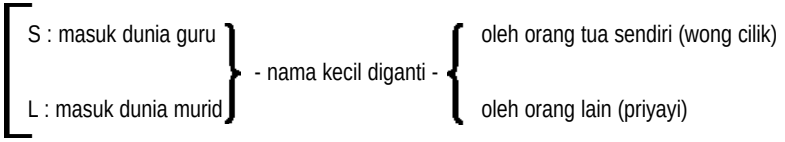
Oleh karena Soedarsono telah menjadi guru bantu maka dia kini dianggap sebagai orang tua. Pada malam ketika dia datang kembali ke rumah orang tuanya bapaknya menjelaskan tentang kehadiran *pakde* dan *paklik*nya yang sengaja diundang ke rumah. "Yang pertama, mulai hari ini kamu sudah kami anggap jadi orang tua karena sudah mendapat beslit guru bantu", "Karena itu sepantasnya kamu menyandang nama tua, *Le*. Nama Soedarsono meskipun bagus, nama anak-anak. Kurang pantas untuk nama tua. Namamu sekarang Sastrodarsono. Itu nama yang kami anggap pantas buat seorang guru karena guru akan banyak menulis di samping mengajar. Sastro rak berarti tulis to, *Le*". Dan bapaknya kemudian meminta semua yang hadir pada malam itu *nyekseni*, menjadi saksi, dari pergantian nama tersebut. "*Kakang, disekseni, nggih.* Adik-adik, harap kalian saksikan juga ya. Mulai hari ini anakmu *tole* Soedarsono kami beri nama Sastrodarsono" (hal.35-36)

Hal yang mirip terjadi pada Wage atau Lantip. Ketika dia mulai memasuki dunia sekolah, diapun mengalami pergantian nama. Namun, berbeda dengan Soedarsono, pergantian nama menjadi Lantip tidak dilakukan oleh orang tuamya, melainkan oleh orang lain, oleh priyayi yang menolongnya, Sastrodarsono. Kata Sastrodarsono kepada emboknya Lantip, "Nama anakmu akan saya ganti. Nama Wage rasanya koq kurang pantas buat anak sekolah. Saya usul namanya diganti Lantip. Lantip artinya cerdas, tajam otaknya. Bagaimana?". "Saya ikut saja dengan kemauan *Ndoro*" jawab si embok. Dan, sore harinya setelah percakapan tersebut, Sastrodarsono mengadakan *slametan* sederhana, "yang hanya terdiri dari bubur beras putih dan bubur beras merah (karena dimasak dengan gula merah). *Ndoro Guru Kakung* memimpin upacara pendek itu dengan ajakan semua

Buku ini tidak diperjualbelikan.

yang hadir untuk menjadi saksi perubahan nama saya dari Wage menjadi Lantip" (hal. 21).

Ceriteme yang dapat kita susun dari beberapa kutipan di atas adalah sebagai berikut.



Persamaan yang lain kita temukan pada peristiwa diakuinya baik Sastrodarsono maupun Lantip oleh tokoh-tokoh priyayi di situ, yakni Seten Kedungsimo dan Sastrodarsono, sebagai bagian dari keluarga priyayi itu sendiri. Kalau Sastrodarsono kemudian diakui sebagai anak sendiri oleh Seten Kedungsimo, Lantip kemudian diakui sebagai cucu sendiri oleh Sastrodarsono.

Kita melihat pada ceriteme-ceriteme ini berbagai homologi dan oposisi yang memperlihatkan transformasi-transformasi sejajar yang terjadi pada sejarah kehidupan dari dua tokoh dalam *Para Priyayi* yang kemudian juga merupakan tokoh priyayi dalam ceritera tersebut. Homologi dan oposisi yang ada pada sejarah kehidupan Sastrodarsono dan Lantip inilah menurut saya yang juga turut dapat menjelaskan mengapa kemudian Lantiplah yang dinobatkan sebagai "priyayi tulen" oleh saudara angkatnya, Hari, dan penobatan ini diterima oleh semua pihak.

Selain homologi dan oposisi dalam ceriteme-ceriteme di atas -yang dapat menjelaskan pewarisan kepriyayian dari Sastrodarsono ke Lantip-, juga kita lihat di situ persamaan yang lain antara Sastrodarsono dengan Lantip, yang semakin menguatkan temuan pertama tersebut, yakni persamaan dalam relasi-relasi yang dimiliki oleh Sastrodarsono dan Lantip dengan beberapa orang di sekitar mereka.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

b. Relasi-relasi Sosial Sastrodarsono dan Lantip

Sebagaimana telah kita ketahui, Sastrodarsono adalah anak Atmokasan, dan Atmokasan memiliki hubungan tertentu dengan *Ndoro* Seten yang di kemudian hari banyak menolong anaknya. *Ndoro* Seten memiliki sawah yang luas dan "...Bapak sangat beruntung boleh mengerjakan separo dari sawah *Ndoro* Seten hingga bisa mencukupi kebutuhan hidup kami. Karena mendapat kesempatan mengerjakan sawah *Ndoro* Seten itu pula maka hubungan *Ndoro* Seten dengan bapak saya jadi akrab Tentu saja akrabnya hubungan seorang *Ndoro* Seten yang priyayi dengan Atmokasan yang petani desa. Dan karena hubungan itu pula saya mendapat nama saya yang Soedarsono ini. Bila tidak karena hubungan itu, bagaimana kita orang desa bisa membayangkan mendapat nama Soedarsono, nama yang menurut bayangan kami hanya pantas dimiliki anak-anak priyayi saja" (hal. 31).

Kemurahan hati *Ndoro* Seten kepada Soedarsono tidak hanya berhenti sampai di situ. Setelah lulus sekolah desa lima tahun, Soedarsono diusahakan oleh *Ndoro* Seten, lewat koneksi "*Ndoro* Seten dan para priyagung di Madiun, untuk dapat diterima magang untuk menjadi guru bantu" (ha1.31). Dengan bantuan ini orang tua Soedarsono merasa sangat berhutang budi kepada *Ndoro* Seten.

Ndoro Seten sendiri rupanya memandang bantuan yang dia berikan kepada orang tua Soedarsono, yang dipandang jujur dan tulus dalam menggarap sawahnya, sebagai "hadiah". *Ndoro* Seten menganggap Atmokasan sebagai "petani yang tahu menepati kewajiban, menyetor hasil panen sawah kepada mereka tanpa pernah mencoba mengurangi atau mencuri *bawonan* atau ikatan padi waktu habis menuai". Bahkan Atmokasan juga "dinyatakan tidak pernah alpa untuk mengantarkan bagian *Ndoro* Seten ke rumah *Ndoro* Seten pada setiap musim panen".

Selanjutnya Soedarsono juga memaparkan dengan cukup rinci apa-apa saja yang dikerjakan oleh bapaknya (Atmokasan) untuk *Ndoro* Seten, yang semuanya itu akan menjadi kunci bagi

Buku ini tidak diperjualbelikan.

kita untuk merumuskan hubungan antara Atmokasan dengan *Ndoro* Seten.

> "Dan orang tua saya, petani desa yang baik hati itu, semakin merasa berutang budi lagi mendapat puji-pujian begitu dari *Ndoro* Seten. Segala macam *ater-ater* atau antaran tidak pernah lupa dikirim orang tua saya kepada mereka. Pada musim mangga atau jambu pastilah sedikitnya satu *rinjing* atau bakul buah-buahan itu diantar ke *dalem* Setenan. Pada setiap kami mengadakan selamatan ini dan itu, tidak lupa pula kami mengantar itu ke rumah *Ndoro* Seten. Dan setiap kali *Ndoro* Seten punya hajat mengkhitankan anak, mengawinkan anak, atau menerima tamu-tamu Priyagung dari kawedanan atau kabupaten, orang tua saya tidak pernah ketinggalan menyediakan tenaga mereka untuk membantu bekerja di *dalem* Setenan. Memasang tarub, memasang kursi, menyembelih ayam dan kambing, menanak nasi yang bergantang-gantang" (hal.32).

Apa yang dipaparkan oleh pengarang menggambarkan Atmokasan sebagai seorang petani penggarap yang selalu memberikan sesuatu ke pada pemilik sawah yang digarapnya. Selain dia berikan hasil bumi, dia juga berikan tenaganya untuk membantu menyelesaikan pekerjaan-pekerjaan kasar di rumah *Ndoro* Seten.

Bagaimana dengan sikap *Ndoro* Seten terhadap Atmokasan? Apa yang disediakannya untuk Atmokasan selain sawah yang bisa digarap dengan cara bagi hasil, nama untuk anaknya, dan bantuan 'koneksi' sehingga anak Atmokasan bisa menjadi seorang guru bantu, menjadi seorang priyayi? Dikisahkan oleh Soedarsono bahwa ketika dia menikah dengan Siti Aisah atau Dik Ngaisah,

> "*Ndoro* Seten, seperti biasanya sangat murah hati memberi sumbangan yang sangat mengesankan, yaitu pertunjukan wayang kulit semalam suntuk pada malam berikutnya. Wayang, gamelan, dalang, penabuh gamelan, para pesin-

Buku ini tidak diperjualbelikan.

> den, yaitu para penyanyi pengiring gamelan, semua beliau tanggung ongkos-ongkosnva. Satu-satunya permintaan beliau kepada kami adalah penentuan lakon wayang itu. Tentu saja kami tunduk dan menurut, karena kami sudah begitu berbahagia mendapat sumbangan sehebat itu. Lakon yang dipilih *Ndoro* Seten adalah Sumantri Ngenger atau penghambaan Sumantri. Menurut *Ndoro* Seten lakon itu sengaja beliau pilih untuk memberi sangu kebijaksanaan hidup bagi saya. Inilah cermin yang paling baik buat semua calon priyayi yang ingin membaktikan dirinya kepada *negoro,* kata *Ndoro* Seten dengan seriusnya" (Kayam, 1992: 43).

Dari ceritera Soedarsono mengenai hubungan antara bapaknya dengan *Ndoro* Seten di atas kita dapat mengatakan bahwa ada hubungan timbal-balik, hubungan pertukaran, antara Atmokasan dengan *Ndoro* Seten. Dalam relasi ini Atmokasan berkedudukan lebih rendah daripada *Ndoro* Seten karena untuk hidupnya Atmokasan lebih tergantung pada *Ndoro* Seten daripada sebaliknya, dan dalam sistem pelapisan sosial yang berlaku, Atmokasan sebagai petani lebih rendah status sosialnya daripada *Ndoro* Seten yang Asisten Wedana. Antar mereka juga ada hubungan timbal balik lewat pertukaran barang dan jasa. Barang yang diberikan oleh Atmokasan lebih ditujukan untuk menunjukkan penghormatannya kepada *Ndoro* Seten, seperti misalnya *ater-ater* yang selalu diantarkan kepada *Ndoro* Seten jika mereka mengadakan selamatan. Di lain pihak bantuan jasa yang diberikan oleh *Ndoro* Seten kepada Atmokasan lebih ditujukan untuk membuat pihak yang diberi menjadi lebih terhormat atau merasa dihormati, *diwongke*. Hubungan timbal-balik, saling memberi, antara pihak yang lebih tinggi status sosialnya (yaitu *Ndoro* Seten) dengan pihak yang lebih rendah (yaitu Atmokasan) inilah yang dalam kajian politik dan antropologi dikenal sebagai *hubungan patron-klien* (lihat Ahimsa-Putra, 1988). Di sini *Ndoro* Seten adalah sang patron, sedang Atmokasan adalah kliennya.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Kalau Atmokasan adalah kliennya, bagaimana hubungan antara Soedarsono dengan *Ndoro* Seten? Ada satu hal yang menarik yaitu setelah Soedarsono menjadi guru bantu dan menikah, *Ndoro* Seten kemudian menganggap Soedarsono, yang kini berganti nama menjadi Sastrodarsono sebagai anaknya sendiri, dan meminta agar Sastrodarsono juga menganggapnya sebagai orang-tuanya sendiri. Dengan kata lain, Sastrodarsono kemudian *diangkat sebagai anak* oleh *Ndoro* Seten. Sastrodarsono menceriterakan.

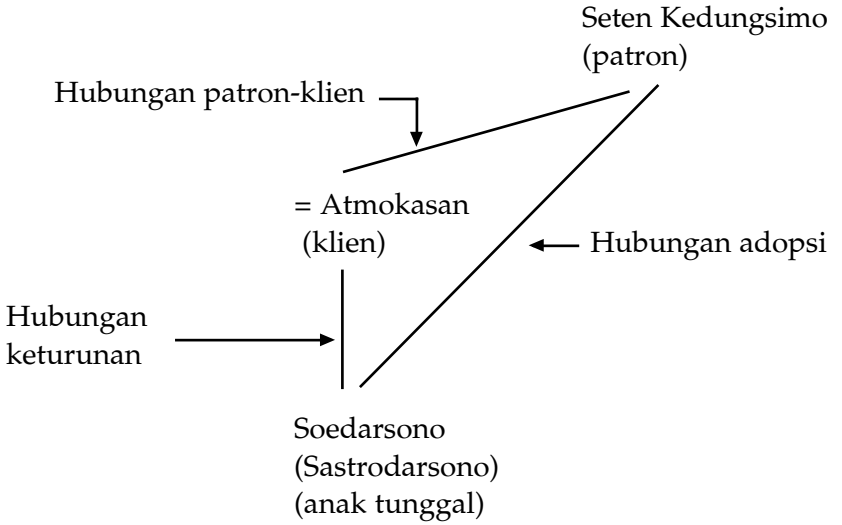
> "Dalam perjalanan pulang ke Ploso saya singgah di Kedungsimo *sowan Ndoro* Seten, melapor tentang perkembangan sambil mencoba mencari tahu bagaimana *Ndoro* Seten dapat mengusahakan hal itu semua. Satu hal yang sesungguhnya merupakan hal yang luar biasa.
> "Sastro, mulai sekarang kamu saya panggil Sastro saja ya?" tanya *Ndoro* Seten begitu saya menghadap. Saya mengangguk dengan hormat. "Juga mulai sekarang kamu jangan memanggil saya dengan "*Ndoro* Seten" lagi ya?".
> "Lho, *Ndoro*".
> "*Wis to*. Kau panggil saya sekarang "romo" dan kepada istri saya panggil dia "ibu". Bapakmu saya panggil "kakang" dan ibumu kami panggil "mbakyu". Kalian sekeluarga sudah kami anggap saudara. Yang penting kamu Sastro. Kamu yang akan menjadi cikal bakal priyayi keluarga besarmu..." (ha1.46).

Jelas di sini bahwa Sastrodarsono kemudian diangkat menjadi anak sendiri. Dengan begitu kini Sastrodarsono merupakan anggota keluarga *Ndoro* Seten, keluarga priyayi. Kepriyayiannya kini menjadi semakin utuh dan kokoh.

Berbagai relasi yang terbentuk antara Seten Kedungsimo, dengan Atmokasan dan Sastrodarsono di atas dapat kita gambarkan menjadi struktur "segitiga condong" seperti berikut.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Struktur I
Sastrodarsono Dalam Struktur



Bagaimana dengan Lantip? Adakah dia mengalami hal yang sama atau mirip dengan yang dialami oleh Sastrodarsono? Bagaimana hubungan orang tua Lantip, dalam hal ini *embok*nya yang menjadi penjual tempe dengan keluarga Sastrodarsono? Mengenai ha1 ini Lantip menceriterakan bahwa *embok*nya mempunyai beberapa langganan pembeli tempe di Wanagalih. "Salah satu langganan *Embok* yang murah hati adalah keluarga Sastrodarsono", yang tinggal di jalan Setenan. Di rumah keluarga inilah Lantip dan *embok*nya biasa beristirahat setelah menjajakan tempe mereka kepada langganan-langganan yang lain, dan "rumah di jalan Setenan itu", ceritera Lantip, "merupakan daerah persinggahan kami yang penting. Penting bukan hanya di situ kami bisa berteduh dan melepas dahaga minum air teh sepuasnya. Juga karena hubungan kami dengan seluruh keluarga itu menjadi semakin akrab. Rumah *gebyok* atau papan yang besar itu, meskipun hanya untuk tempat kami berteduh,

Buku ini tidak diperjualbelikan.

lama-lama menjadi semacam rumah kedua bagi kami" (ha1.14). Jika mereka beristirahat di rumah ini mereka tidak hanya akan tidur-tiduran di *amben,* bale-bale. Kata Lantip,

> "Persinggahan kami yang satu atau dua jam itu dengan sendirinya tidak kami lewatkan dengan hanya tiduran *di amben,* bale-bale, di ruang belakang. Embok akan membantu pekerjaan rutin para pembantu seperti mencuci cangkir dan piring, membersihkan lantai seluruh bagian rumah, atau kadang-kadang juga menumbuk beras memisahkan bekatul dari beras.." (Kayam, 1992: 14-15)

Di sini tampak bahwa *embok*nya Lantip, Ngadiyem, yang penjual tempe, biasa membantu di tempat keluarga Sastrodarsono, salah seorang langganannya, setelah dia selesai menjajakan tempenya. Jelas di sini bahwa Ngadiyem, mempunyai hubungan timbal-balik dengan keluarga Sastrodarsono, dan hubungan ini sebenarnya sudah bermula ketika Ngadiyem masih seorang gadis desa. Lantas, apa yang diberikan oleh keluarga Sastrodarsono kepada Ngadiyem dan keluarganya?

Sastrodarsono, yang di kalangan penduduk desa Wanalawas dipanggil sebagai *Ndoro* Mantri Guru *Kakung,* suatu ketika menempatkan Soenandar, keponakannya yang sangat nakal, di desa Wanalawas untuk memimpin sekolah desa yang dibukanya di desa tersebut. Oleh kepala dukuh Soenandar ditempatkan di rumah *Mbok* Soemo, seorang janda yang memiliki anak gadis bernama Ngadiyem. Soenandar jatuh cinta kepada Ngadiyem, dan Ngadiyem pun demikian. Sementara *embok*nya juga merestui.

"Sampai pada satu saat embokmu merasa mengandungmu", ceritera pak kepala dukuh kepada Lantip. "Sesungguhnya embokmu dan embahmu tidak merasa bingung atau malu atau apa. Bahkan mereka, agaknya, merasa bahagia dan bangga karena akan mendapat keturunan seorang priyayi. Saya sebagai kepala dukuh juga melihat itu tidak sebagai sesuatu yang aib

Buku ini tidak diperjualbelikan.

karena percaya *Den Bagus* Soenandar pada satu waktu akan secara resmi mengawini embokmu" (ha1.119). Ketika Ngadiyem menceriterakan kehamilannya ke pada *embok*nya "emboknya pun langsung merangkulnya. *Oh, Nduuk, bejo kemayangan,* untung mahabesar kamu, *Nduuk,* ujarnya. Kau mendapat benih priyayi, *Ngger*, katanya" (hal.lll).

Malang, apa yang diperkirakan oleh mbok Soemo, bahwa Soenandar akan bersedia mengawini anaknya, tidak terjadi. Setelah mengetahui bahwa Ngadiyem hamil, menurut Ngadiyem "gus Nandar jadi bingung dan beringas. Tiba-tiba orang yang selalu halus tegur sapanya terhadap kami itu berubah seketika menjadi orang yang pemarah dan kasar kata-katanya. Saya dikatakan bau seperti tempe *bosok,* rumah itu kotor dan bau tahi, lauk makan tidak enak, karena lauk *ndeso.* Padahal sebelumnya dia selalu lahap makan, tidur enak, dan sangat menyayangi saya. Saya tidak mengerti setan apa yang masuk dalam diri Gus Nandar, Pak Dukuh", tutur Ngadiyem kepada kepala dukuh.

Sampai pada suatu pagi, "pada waktu embun masih tebal hinggap di dedaunan pohon dan kabut masih menyelimuti desa, embokmu dan embahmu menggedor pintu rumah saya sambil menangis tersedu-sedu" ceritera *pakde* Soeto, yang kepala dukuh kepada Lantip. "Dan dengan suara terpatah-patah embahmu menceriterakan bahwa *Den Bagus* Soenandar telah minggat dengan membawa lari uang tabungan seluruh rumah". Soenandar minggat pada malam hari, dan ini baru diketahui oleh mbok Soemo dan Ngadiyem keesokan harinya "waktu ditemuinya kamarnya kosong, pakaian yang bergantungan di kamar tidak ada dan, lebih celaka dari itu, semua uang tabungan keluarga yang ditabung dalam celengan ayam-ayaman dari tanah, yang ditaruh di atas rak bambu di ruang tengah, juga hilang" (hal.lll). "Apa tidak bajingan itu namanya, Pak Dukuh. Wong anak priyayi kok kelakuannya begitu. Oh, *asuu*, bajingaan, maling", (ha1.119) kata Mbok Soemo.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Pak kepala dukuh kemudian melaporkan minggatnya *Den Bagus* Nandar tersebut kepada *Ndoro* Mantri Guru *Kakung*. "*Ndoro* Mantri Guru *Kakung* menerima berita itu dengan muka merah padam. Malu dan marah besar. *Ndoro* Putri pucat pasi wajahnya hampir pingsan mendengar berita itu." (ha1.122). "Soenandar bajingan tengik!". "Saya sudah tidak bisa lagi mengendalikan kemarahan dan kata-kata saya. Malu, malu dan malu kepada mereka semua di Wanalawas" kata Sastrodarsono (hal.112).

Dari petikan kisah di atas kita mengetahui bahwa sudah terdapat hubungan timbal-balik antara keluarga Ngadiyem dengan keluarga Sastrodarsono. Sebenarnya tidak banyak yang diberikan oleh keluarga Sastrodarsono kepada keluarga mbok Soemo, *embok*nya Ngadiyem, tetapi dengan dititipkannya Soenandar di tempat mereka, mbok Soemo sebagai janda miskin di desa merasa bangga, apalagi ketika Soenandar tertarik pada Ngadiyem. "Mbok Soemo, janda yang ditinggalkan suaminya merantau entah kemana dan tidak pernah kembali sejak itu, bukan hanya sangat senang dan bangga melihat perkembangan hubungan Soenandar dengan anaknya, tetapi merasa kehidupan telah kembali berada di rumahnya". Bagi dia sudah merupakan hal yang luar biasa, jika Soenandar, yang menurut dia adalah keturunan priyayi, bersedia tinggal di rumahnya, dan merasa krasan, serta dapat tidur dan makan dengan enak.

Pemberian dari pihak keluarga Sastrodarsono baru semakin kelihatan setelah Lantip menjadi besar. Lantip kemudian disuruh *embok*nya *ngenger* di tempat *Ndoro* Guru. "Kamu *nderek Ndoro* Guru supaya lekas pinter, lekas sekolah.." kata *embok*nya (ha1.16), dan Lantip pun tidak dapat menolak. Ketika *ngenger* ini, Lantip tidak diperlakukan seperti halnya pembantu rumah tangga yang lain. Dia "mendapat kamar di dalam rumah, meskipun bagian yang paling belakang dari bagian dalam rumah itu". Lantip tumbuh menjadi anak yang dapat bekerja dan menyelesaikan tugas-tugas di rumah, dan *embok*nya "senang dan sangat puas" melihat perkembangan yang terjadi pada dirinya.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Emboknya merasa bersyukur. Apalagi ketika *Ndoro Guru Kakung* menyatakan bahwa Lantip akan disekolahkan. Kata emboknya, "Waduh, *Ndoro* Guru *Kakung, Ndoro* Guru Putri. Ini adalah anugerah yang luar biasa buat orang desa seperti kami. *Matur nuwun sanget*. Sekali lagi terima kasih yang tak terhingga. Mohon maaf *nggih, Ndoro,* kalau saya sampai menangis begini. Saya dan *tole* Wage tidak mengira akan datangnya anugerah yang tiba-tiba ini. Kami sudah bersyukur *tole* diterima *ngenger,* ikut, di Setenan ini" (ha1.20).

Kembali di sini kita temukan hubungan timbal-balik antara pihak yang lebih tinggi status sosial dan ekonominya, yaitu *Ndoro* Mantri Guru atau Sastrodarsono, dengan pihak yang lebih rendah, yakni Ngadiyem, *embok*nya Lantip. Hubungan ini juga merupakan *hubungan patron-klien*.

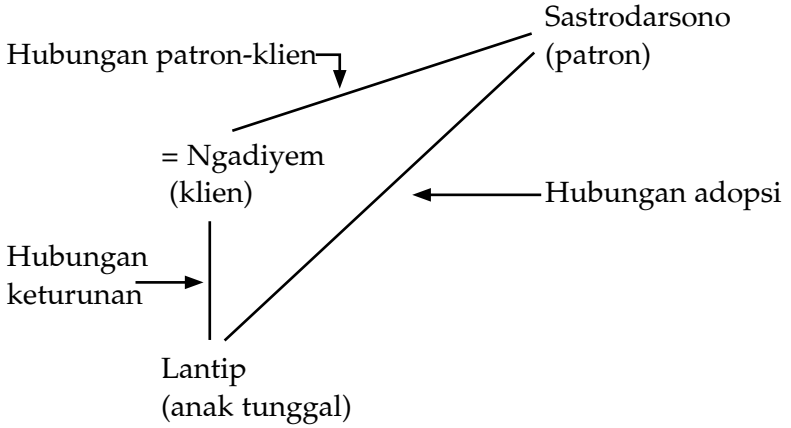
Selanjutnya hubungan Lantip dengan Sastrodarsono sendiri juga mengalami perubahan. Setelah peristiwa pemukulan Satrodarsono oleh seorang Dai Nippong bernama Sato, yang membuat Satrodarsono merasa sangat terhina, istri Sastrodarsono memanggil anak-anak mereka yang tinggal terpisah-pisah. Ketika mereka telah berkumpul di rumah dan keadaan Satrodarsono membaik, Satrodarsono menyampaikan pesan-pesan kepada anak-anaknya. Kepada Hardoyo, Satrodarsono mengajukan permintaan.

> "Hardojo, saya ada satu permintaan, Le"
> "Apa itu, Pak?"
> "Kalau kau dan istrimu setuju bawalah Lantip bersama kalian. Lantip sudah waktunya melanjutkan sekolah. Anakmu cuma satu, Hari. Kalau Noegroho. juga cuma satu anaknya, pastilah Lantip saya titipkan kepadamu di Yogya atau kepadamu Nakmas Harjono di Madiun. Bagaimana Hardojo? Sanggup kamu?"
> "Tentu, Bapak. Pastilah kami bersedia. Kebetulan hal ini sudah pernah kami pertimbangkan kemungkinannya. Hari, kamu senang to, dapat kawan Lantip?"

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Semenjak itu Lantip menjadi salah satu anggota keluarga besar priyayi Sastrodarsono. Dia diangkat anak oleh Hardoyo, sehingga hubungan antara Lantip dengan Sastrodarsono kemudian merupakan hubungan adopsi. Hubungan antara Sastrodarsono, Ngadiyem dan Lantip akhirnya dapat digambarkan sebagai berikut.

Struktur II
Lantip Dalam Struktur



2. STRUKTUR DAN DIALEKTIKA *PARA PRIYAYI*

Jika kita perhatikan ceriteme-ceriteme yang berhasil kita dapatkan di atas serta relasi-relasi yang tampak antara Sastrodarsono, Lantip, dan beberapa tokoh yang lain, kita dapat menarik kesimpulan bahwa "para priyayi tulen" sebenarnya bukan hanya Lantip dan Sastrodarsono, tetapi juga Seten Kedungsimo. Tokoh terakhir ini memang tidak sangat jelas sosoknya dibandingkan dengan dua tokoh yang lain. Meskipun demikian peran sosial-budayanya tidak kalah pentingnya dengan tokoh Sastrodarsono. Tanpa kehadiran Seten Kedungsimo tidak akan bisa Soedarsono masuk dalam dunia para priyayi dan kemudian

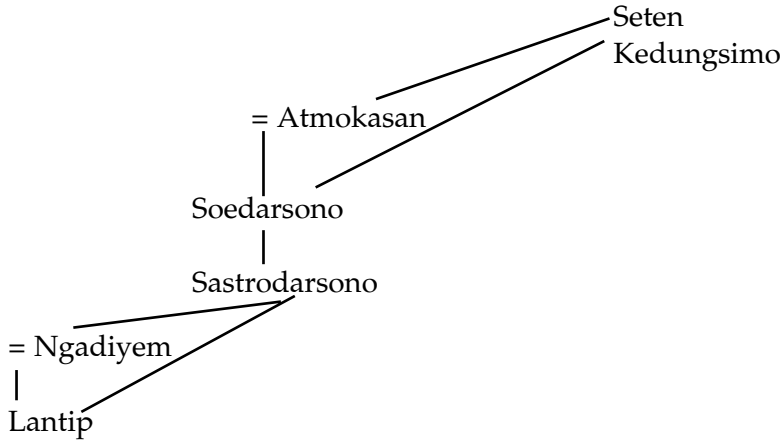
Buku ini tidak diperjualbelikan.

berganti nama menjadi Sastrodarsono. Jadi meskipun tokoh Ndoro Seten ini memang tidak memperoleh perhatian khusus dalam novel (tidak ada bagian khusus dalam novel yang berjudul 'Seten Kedungsimo') namun tokoh ini merupakan bagian yang tak dapat dipisahkan dari dunia Sastrodarsono dan dunia para priyayi.

Dari struktur yang terbentuk oleh relasi-relasi antara tokoh-tokoh tertentu dalam *Para Priyayi* di atas, kita dapat mengerti sekarang mengapa Lantiplah yang akhirnya diakui sebagai priyayi tulen oleh Hari. Relasi-relasi antar tokoh-tokoh tertentu, di atas dapat digambarkan sebagai berikut.

Struktur III

Struktur Segitiga Condong



Dalam struktur di atas posisi Lantip terhadap Sastrodarsono adalah seperti posisi Sastrodarsono terhadap Seten Kedungsimo, dan posisi Sastrodarsono terhadap Ngadiyem adalah seperti posisi Seten Kedungsimo terhadap Atmokasan. Jadi Lantip adalah transformasi dari tokoh Sastrodarsono, cikal bakal keluarga besar priyayi dalam *Para Priyayi*. Sementara Sastrodarsono sendiri adalah transformasi dari Seten Kedungsimo, tokoh priyayi paling awal dalam dongeng tersebut. Di sinilah kita memperoleh pen-

Buku ini tidak diperjualbelikan.

jelasan struktural dari penobatan Lantip menjadi 'priyayi tulen' oleh Harimurti.

Relasi antar tokoh-tokoh ini dapat kita susun sebagai berikut,

Seten Kedungsimo	:	Atmokasan	: :	Sastrodarsono	: Ngadiyem	= relasi patron- klien
Atmokasan	:	Soedarsono	: :	Ngadiyem	: Wage/Lantip	= relasi keturunan
Seten Kedungsimo	:	Soedarsono	: :	Sastrodarsono	: Lantip	= relasi adopsi

Susunan relasi-relasi ini dibaca demikian: relasi Seten Kedungsimo dengan Atmokasan adalah seperti relasi Sastrodarsono dengan Ngadiyem, yaitu relasi patron-klien. Relasi Atmokasan dengan Soedarsono adalah seperti relasi Ngadiyem dengan Wage atau Lantip, yaitu relasi keturunan (orang tua-anak), sedang relasi antara Seten Kedungsimo dengan Soedarsono adalah seperti relasi Sastrodarsono dengan Lantip, yakni relasi adopsi (pengangkatan sebagai anak/cucu). Relasi-relasi inilah yang membentuk suatu sistem relasi atau struktur dalam kisah *Para Priyayi*.

Selanjutnya, jika hanya segitiga di atas yang kita perhatikan, maka struktur yang tampil memang terlihat statis, namun apabila kita hubungkan dengan "sejarah kehidupan" Sastrodarsono dan Lantip maka segitiga tersebut ternyata merupakan hasil dari sebuah proses dialektis, sebagaimana yang diantisipasi oleh Lévi-Strauss ada dalam nalar mitis (*mythical thought*). Seperti telah kita ketahui, salah satu 'selir' (*mistress*) keilmuan Lévi-Strauss adalah pemikiran-pemikiran dari Karl Marx, dan kalau Lévi-Strauss mengenal pemikiran Marx, tentulah dia tidak asing dengan pemikiran dialektika dari Hege1. Dialektika ini dapat diartikan sebagai pandangan (atau juga spekulasi) Hegel tentang hakekat kenyataan dan teknik logis yang dapat digunakan untuk menangkap atau memahami hakekat tersebut.

Ketika Lévi-Strauss mengatakan bahwa nalar mitis bergerak mengikuti logika ketatnya sendiri, yang dimaksudkannya di situ tidak lain adalah suatu logika ala Hegel (*Hegelian*), yaitu: tesis, antitesis dan sintesis, yang bergerak dalam lingkaran-

Buku ini tidak diperjualbelikan.

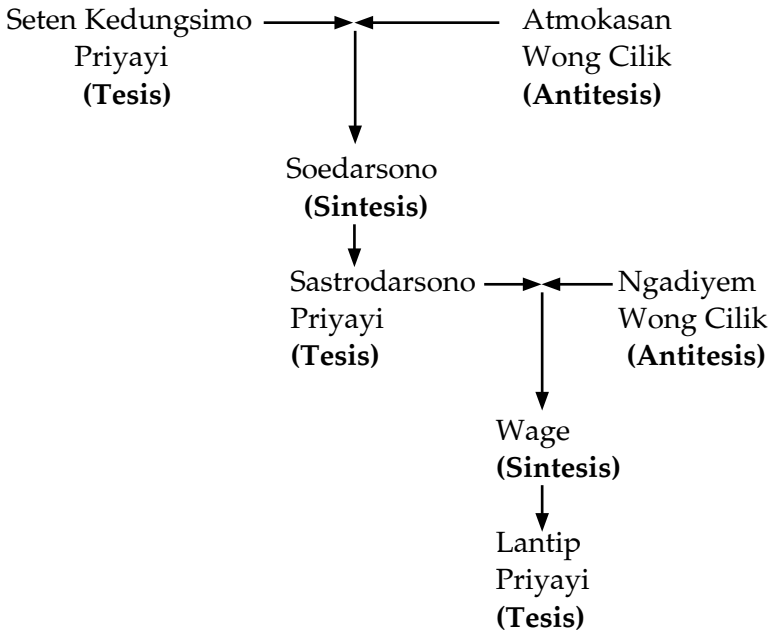
lingkaran yang semakin kompleks. Menurut Lévi-Strauss, struktur dari mitos adalah struktur dialektis tempat posisi logis yang berlawanan (*oppositiona!*) diekspresikan. Oposisi ini diantarai (*mediated*) oleh suatu pernyataan kembali (*restatement*), yang -ketika struktur internalnya menjadi jelas- kemudian membangkitkan jenis oposisi yang lain yang kemudian diantarai atau diselesaikan. Demikian seterusnya (Douglas, 1967. 52). Dialektika semacam itu pula yang ada di balik struktur "sejarah kehidupan" tokoh-tokoh yang berada dalam struktur "segitiga condong" di atas.

Meskipun Umar Kayam tidak pernah menyebutkan secara eksplisit, kisah *Para Priyayi* yang ditulisnya secara jelas memperlihatkan bahwa awal dari semuanya adalah tokoh *Ndoro* Seten Kedungsimo, seorang priyayi. Kemudian muncullah tokoh Atmokasan, *wong cilik*, sebagai anti-tesisnya. Oposisi antara dua tokoh ini kemudian ditengahi oleh tokoh Soedarsono, yang pada mulanya berada pada pihak antitesis, karena dia adalah anak Atmokasan. Soedarsono ini kemudian ditarik lebih ke tengah, menengahi oposisi Seten Kedungsimo-Atmokasan, ketika dia diangkat sebagai anak oleh *Ndoro* Seten tersebut. Pada saat itu pula Soedarsono menjadi sintesis yang baru. Tidak lama kemudian posisi ini berubah, yaitu menjadi tesis.

Soedarsono menjadi tesis setelah dia diangkat menjadi guru bantu dan mulai menapak masuk dunia para priyayi, dan namanyapun diganti menjadi Sastrodarsono. Muncullah kemudian tokoh Ngadiyem, wong cilik yang menjadi *bakul* tempe, sebagai antitesis Sastrodarsono. Oposisi antara tokoh Sastrodarsono dan Ngadiyem ini kemudian ditengahi oleh Wage, yang -seperti halnya Sastrodarsono sendiri- pada mulanya berada pada pihak antitesis karena dia adalah anak Ngadiyem. Mediasi atau penengahan oleh Wage terjadi ketika dia diangkat sebagai anak sendiri (tepatnya sebagai cucu) oleh Sastrodarsono, dan namanya diganti menjadi Lantip. Di situ Lantip menjadi sintesis.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Jelas tampak di sini adanya sebuah dialektika dalam *Para Priyayi*, yang mencerminkan apa yang ada dalam pikiran pengarang, Umar Kayam. Dialektika ini dapat digambarkan sebagai berikut.



Dari proses dialektis serta hasilnya, yakni struktur yang terbentuk oleh relasi-relasi antara tokoh-tokoh tertentu dalam ceritera *Para Priyayi*, kita dapat mengerti sekarang mengapa Lantiplah yang akhirnya diakui sebagai priyayi tulen, walaupun jika dilihat asal-usulnya dan menurut ideologi Jawa yang menekankan *bibit, bebet,* dan *bobot,* sebenarnya kurang *pantes* atau kurang tepat untuk memperoleh status tersebut. Di sini penjelasan tentang kepriyayian Lantip dapat kita peroleh tidak hanya lewat pemahaman tentang pewarisan nilai-nilai priyayi -sebagaimana yang selalu saya dengar dari berbagai pembicaraan tentang *Para Priyayi*-, tetapi juga melalui pemahaman secara

Buku ini tidak diperjualbelikan.

struktural yang memperhatikan relasi-relasi antara tokoh satu dengan yang lain dalam konteks keseluruhan ceritera.

3. PRIYAYI JAWA : PANDANGAN STRUKTURAL

Jika kita kaitkan hasil analisis di atas dengan konsepsi pengarang mengenai priyayi, tampak di sini adanya konsepsi yang eksplisit dan implisit. Konsepsi yang eksplisit adalah berbagai pernyataan mengenai para priyayi yang terdapat dalam dongeng tersebut. Ini tampak misalnya pada berbagai pernyataan dari Seten Kedungsimo, teman-teman sejawat Sastrodarsono, maupun dari Sastrodarsono sendiri, yang tidak perlu lagi saya uraikan di sini.

Yang lebih penting adalah konsep priyayi yang implisit karena ini hanya dapat diketahui jika kita sabar mengikuti analisis struktural yang telah dilakukan di atas. Konsep priyayi ini tampaknya tidak disadari kehadirannya oleh si pengarang, walaupun itu ada dalam ceritera yang ditulisnya. Dengan menganalisis dongeng etnografi *Para Priyayi* secara struktural kita dapat merumuskan konsepsi 'priyayi' yang implisit dan sekaligus juga lebih bersifat struktural. Konsepsi.tersebut dapat kita paparkan sebagai berikut.

Pertama, status priyayi bukanlah status yang diperoleh hanya lewat keturunan, karena keturunan seorang priyayi bisa saja tidak menjadi priyayi sama sekali. Priyayi merupakan sebuah status sosia1 yang dicapai lewat proses tertentu, yaitu sosialisasi tertentu. Pola sosialisasi tertentu inilah yang akan turut menentukan tulen tidaknya seorang priyayi. Jika kita perhatikan baik-baik dongeng Umar Kayam tentang para priyayi, akan kita dapati di situ bahwa priyayi tulen ini tidak lain adalah wong-wong cilik yang dengan 'perjuangannya' lewat pendidikan (sekali 1agi, lewat dunia pendidikan), akhirnya berhasil menjadi 'priyayi'. Oleh karena itu, keturunan priyayi yang tidak pernah mengalami sosialisasi sebagai *wong cilik* (rakyat kecil), tidak akan dapat dikatakan sebagai priyayi tulen. Konsepsi implisit tentang

Buku ini tidak diperjualbelikan.

'priyayi' inilah yang saya kira dapat menjelaskan mengapa tokoh Lantiplah yang akhirnya menjadi 'priyayi tulen'. Sosialisasi yang dialaminyalah yang telah membuatnya mampu mewarisi dan juga mempraktekkan nilai-nilai para priyayi yang sebenarnya.

Kedua, *priyayi* sebagai sebuah kategori sosial dengan ciri-ciri atau atribut tertentu sebenarnya tidak akan merupakan sebuah kategori yang bermakna bilamana tidak disandingkan dan dibandingkan dengan kategori lain yang menjadi lawannya, yakni *wong cilik.* Ciri-ciri yang dianggap melekat pada golongan priyayi sebenarnya hanya akan menjadi ciri-ciri itu sendiri ketika mereka disandingkan dengan ciri-ciri golongan yang lain, yakni ciri-ciri wong cilik. Seorang Seten Kedungsimo tidak akan terlihat sebagai priyayi kalau saja tidak ada Atmokasan dan Soedarsono di hadapannya. Demikian pula seorang priyayi seperti Sastrodarsono tidak akan tampak sebagai seorang priyayi, bilamana tidak ada Ngadiyem dan Lantip di sekitarnya.

Sayang sekali sudut pandang semacam ini umumnya absen dalam analisis tentang golongan priyayi di Jawa, kecuali dalam kajian yang dilakukan oleh Geertz di Mojokuto (1989). Akan tetapi, kajian Geertzpun punya cacat karena Geertz tidak banyak berbicara tentang *wong cilik.* Padahal, menurut pandangan orang Jawa golongan wong cilik merupakan oposisi dari golongan priyayi. Geertz malah lebih banyak memaparkan tentang golongan santri dan abangan. Mungkin sekali di kalangan orang Jawa yang ditemui Geertz di Mojokuto budaya wong cilik adalah juga budaya abangan, dan karena oposisi kaum abangan dengan kaum santri di Mojokuto lebih menonjol daripada oposisi priyayi dengan wong cilik, maka budaya abanganlah yang kemudian banyak ditampilkan oleh Geertz daripada budaya *wong cilik.*

Penelitian tentang golongan priyayi yang telah dilakukan (lihat Kartodirdjo, 1987; Koentjaraningrat, 1994; Errington, 1984), umumnya berangkat dari anggapan implisit bahwa ada ciri-ciri tertentu yang melekat pada golongan priyayi yang membuat golongan ini berbeda dengan golongan sosial lain dalam

Buku ini tidak diperjualbelikan.

masyarakat Jawa. Para peneliti tampaknya kurang menyadari bahwa ciri-ciri yang mereka anggap ada pada golongan priyayi tersebut sebenarnya hanya bermakna karena adanya ciri-ciri dari golongan yang lain, yaitu golongan wong cilik, yang lupa mereka deskripsikan. Ciri-ciri golongan kedua ini umumnya malah dibiarkan tetap berada dalam pikiran peneliti.

Kealpaan untuk mendeskripsikan ciri-ciri golongan wong cilik ini kemungkinan besar bersumber pada dua hal. Pertama, ciri-ciri wong cilik ini tidak mencolok, tidak ada yang istimewa, atau tampak begitu biasa dalam kehidupan sehari-hari serta merupakan ciri-ciri golongan mayoritas, sehingga sadar atau tidak para peneliti tidak menganggap ciri-ciri tersebut sebagai ciri yang penting untuk ditampilkan. Kedua, sebagian besar para peneliti masyarakat Jawa mungkin berasal dari golongan yang lebih dekat dengan golongan priyayi sehingga tanpa sadar mereka kemudian melupakan golongan yang lebih rendah daripada para priyayi.

Apakah kalau para peneliti menyadari kealpaan mereka tersebut hasil penelitian mereka lantas akan menjadi lebih baik? Apakah penelitian mereka kemudian akan menghasilkan deskripsi tentang budaya wong cilik seperti yang diinginkan? Belum tentu. Selama mereka masih menggunakan paradigma yang sama dengan paradigma yang mereka gunakan untuk memandang dan memahami golongan priyayi di Jawa selama ini, tidak akan banyak perubahan yang terjadi pada etnografi mereka. Etnografi mereka tetap akan menampilkan ciri-ciri wong cilik yang sendirian juga, -sebagaimana mereka telah menampilkan ciri-ciri golongan priyayi selama ini-, sehingga nasib ciri-ciri wong cilik ini pun tidak akan jauh berbeda dengan nasib ciri-ciri para priyayi sebelumnya, yaitu kosong tanpa makna. Etnografi dan analisis budaya Priyayi maupun budaya Wong Cilik di Jawa seharusnya menghadirkan keduanya secara bersamaan, karena keduanya berpasangan. Dimensi struktural, relasional, dari golongan atau kategori sosial 'priyayi' inilah yang umumnya terlupakan dalam deskripsi dan analisis para ilmuwan sosial-budaya.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Ketiga, konsepsi priyayi dalam *Para Priyayi* tampak mengalami perubahan. Pada mulanya konsep ini hanya bermakna jika dia disandingkan dengan konsep wong cilik, sebagaimana tampak pada tokoh-tokoh priyayi 'lama', yakni Seten Kedungsimo dan Sastrodarsono. Baik Seten Kedungsimo maupun Sastrodarsono mempunyai hubungan dengan wong-wong cilik tertentu, dan hubungan ini merupakan hubungan patron-klien. Selain itu, walaupun kedua tokoh priyayi ini adalah guru atau pegawai pemerintah, mereka tidak sepenuhnya menggantungkan penghasilan mereka pada gaji dari pemerintah. Mereka memiliki tanah yang hasilnya merupakan tambahan untuk memenuhi kebutuhan hidup mereka sehari-hari. Relasi patron-klien dan setengah ketergantungan pada tanah ini tidak kita temui pada tokoh Lantip.

Lantip yang dinobatkan menjadi 'priyayi tulen' bukanlah seorang patron, atau memiliki klien wong cilik. Dia juga tidak lagi memiliki tanah. Kepriyayian Lantip tidak lagi dibangun karena oposisinya dengan 'wong cilik', tetapi karena (a) ciri-ciri tertentu yang ada pada dirinya, yakni 'semangat priyayi' atau etos priyayi, yang tidak mementingkan diri-sendiri dan selalu siap menolong kerabat-kerabat yang mempunyai persoalan, (b) kesamaan posisi strukturalnya dengan tokoh priyayi Satrodarsono, dan (c) kesamaan proses sosialisasinya dengan tokoh tersebut. Secara struktural, relasi yang dimiliki oleh Lantip dengan individu-individu lain disekelilingnya kini adalah relasi antara yang *ngemong* dan yang *diemong*. Hubungan ini terlihat lebih jelas dalam ceritera lanjutan dari *Para priyayi,* yakni *Jalan Menikung*, namun karena *Jalan Menikung* berada di luar telaah tulisan ini, maka apa yang ada di situ tidak akan saya bahas di sini.

Bilamana kita menukik kembali pada kisah *Para Priyayi,* pelajaran lain yang dapat kita petik dari uraian di atas adalah bahwa analisis struktural atas novel tersebut ternyata telah memungkinkan kita memasukkan tokoh priyayi lain yang banyak dilupakan dalam analisis atas kisah itu sendiri, yakni Seten Kedungsimo. Dalam analisis yang dikerjakan oleh Kleden (1983),

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Dhakidae (1983), dan Koentowijoyo (1983) misalnya, tokoh-tokoh yang selalu menjadi sorotan hanyalah mereka yang berada dalam keluarga Sastrodarsono, sementara tokoh-tokoh yang lain boleh dikatakan terabaikan. Analisis semacam ini selain terasa kurang komplit, kurang komprehensif (menyeluruh), juga terasa atomistis (*atomistic*). Artinya, tokoh-tokoh dalam keluarga Sastrodarsono telah dipandang sebagai unit-unit yang seolah-olah berdiri sendiri, tidak mempunyai relasi dengan unit-unit atau tokoh-tokoh yang lain. Kelemahan semacam ini -yang memang terdapat dalam paradigma kajian sastra yang bersifat positivistik- akan dapat dihindari bilamana kita menggunakan perspektif struktural.

Analisis di atas juga telah memperlihatkan pada kita bahwa dengan menggunakan cara analisis struktural elemen-elemen ceritera yang dapat dirangkum dalam sebuah kerangka penafsiran menjadi lebih banyak, sehingga tafsir yang dihasilkan juga tampak lebih komplit, utuh, dan konsisten. Misalnya saja, kalau dalam kisah *Para Priyayi* di atas pengarangnya telah jelas-jelas menyebutkan bahwa Sastrodarsonolah yang akan menjadi cikal-bakal keluarga priyayinya, maka dengan memperhatikan dua struktur *segitiga condong* yang berhasil kita buat, kita melihat bahwa cikal-bakal dari kisah para priyayi dalam *Para Priyayi* tidak lain adalah Seten Kedungsimo, sedang Sastrodarsono dan Lantip -yang muncul sebagai tokoh-tokoh penting- sebenarnya hanyalah penerus dari Seten tersebut. Selain itu, tokoh-tokoh priyayi ini pun tidak akan menjadi priyayi kalau saja di situ tidak ada tokoh-tokoh *wong cilik* seperti Atmokasan dan Ngadiyem. Berkat analisis struktural yang telah dilakukan, kita dapat memasukkan kembali elemen-elemen yang selama ini terabaikan dalam banyak analisis, ke dalam sebuah kesatuan struktur dan interpretasi.

4. STRUKTUR, PENGARANG DAN REALITAS

Dalam bab ini saya telah mencoba untuk mengungkapkan beberapa struktur yang ada dalam novel *Para Priyayi*, yang tidak

Buku ini tidak diperjualbelikan.

selalu dapat diketahui begitu saja kecuali setelah kita menganalisis bagian-bagiannya dengan teliti. Dengan memperhatikan struktur-struktur tersebut kita kemudian dapat menjawab pertanyaan tertentu dengan dasar yang lebih kuat, yakni pertanyaan tentang mengapa tokoh Lantip diangkat menjadi "priyayi tulen", dan bukan tokoh yang lain. Struktur tersebut sekaligus juga membuat tokoh-tokoh yang lain, yakni Seten Kedungsimo, Atmokasan dan Ngadiyem -yang umumnya terabaikan dalam beberapa analisis yang lain-, memperoleh kembali tempat mereka yang terhormat dan menyatu dalam struktur yang ada. Melalui kajian struktural di atas kita juga dapat menangkap sebuah pesan implisit dari pengarang yang memperlihatkan pandangan tertentu mengenai status 'priyayi' dalam budaya Jawa.

Sebagai penutup bagian ini ada satu catatan yang ingin saya sampaikan kepada para pembaca untuk direnungkan bersama. Ini berkenaan dengan anggapan kita tentang proses penulisan sebuah karya sastra. Mengenai proses penulisan ini kita umumnya menganut beberapa anggapan. Pertama, bahwa si pengarang sangat sadar akan apa yang ditulisnya. Kedua, si pengarang telah membayangkan tokoh-tokoh yang akan di tulisnya, termasuk karakter dan pandangan hidup masing-masing. Ketiga, si pengarang telah menyusun garis besar ceritera yang akan ditulisnya. Anggapan-anggapan ini tidak salah, namun tampaknya sudah perlu ditinjau kembali.

Pertanyaan yang muncul setelah membaca analisis struktural di atas adalah: apakah ketika akan menulis *Para Priyayi*nya Umar Kayam juga menggambar atau menyusun struktur-struktur seperti yang kita dapati dalam analisis di atas? Manakah yang lebih mungkin terjadi, seorang Umar Kayam yang memiliki ide menulis novel kemudian langsung mengambil mesin ketik dan mewujudkan 'novel' dalam pikirannya menjadi sebuah naskah, ataukah Umar Kayam tersebut terlebih dahulu duduk untuk membuat gambar-gambar struktur seperti di atas, dan baru kemudian menulis ceritera yang diinginkan? Hanya

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Umar Kayam yang dapat menjawab pertanyaan ini dan kita hanya dapat menebak. Jika yang pertama yang terjadi, maka struktur di atas jelas berada di alam *nirsadar* Umar Kayam, sedang jika yang kedua yang terjadi, maka struktur-struktur tersebut telah berada dalam alam sadar Umar Kayam.

Saya sendiri cenderung menganut anggapan bahwa yang pertamalah yang terjadi. Sulit bagi saya untuk membayangkan seorang Umar Kayam yang strukturalis (*wong* dia berada di kawasan *liminal,* di dunia *ambang*)[3], yang duduk membuat corat-coret struktur seperti di atas di sebuah kamar di salah satu rumah di lingkungan kampus universitas Yale yang indah, sebelum dia menuliskan apa yang ada dalam pikirannya menjadi sebuah novel yang etnografis. Jadi, saya lebih cenderung untuk mengatakan bahwa Umar Kayam tidak menyadari akan adanya struktur-struktur seperti di atas dalam dongengnya tentang para priyayi Jawa.

Apa yang dikatakan oleh sastrawan Mohtar Lubis - sebagaimana dikutip oleh Kleden (1998)- tentang apa yang dialaminya sewaktu menulis mungkin akan dapat memperjelas dan menguatkan pendapat tersebut. Di sini saya kemukakan seluruh kutipan dari Kleden tersebut.

> "ada orang yang berpendapat bahwa pengarang sebagai pencipta berkuasa penuh. Dia dapat saja menciptakan berbagai tokoh, membekali mereka dengan sifat-sifat yang dikehendaki pengarang dan kemudian memanipulasi tingkah-laku dan nasib tokoh-tokoh ini semuanya.
>
> Tetapi saya rasa sangkaan ini tidak benar seratus persen. Sering seorang atau lebih tokoh yang telah diciptakan seorang pengarang dalam roman yang ditulisnya berontak melawan pola yang telah dirancang oleh pengarang untuk diperankan.....

[3] Lihat bab sebelumnya, hal 392.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

> Dalam pengalaman saya menulis, sering saya mengalami tokoh-tokoh yang saya ciptakan itu memberontak terhadap saya. Yakni, sebagai penulis kita sendiri menyadari bahwa tidak logis dan bertentangan dengan watak tokoh yang telah kita ciptakan itu, jika kita suruh dia melakukan hal-hal yang tidak serasi dengan wataknya. Sehingga sering juga pola ceritera yang telah saya buat garis besarnya harus saya ubah dan saya harus mengalah pada tuntutan tokoh-tokoh yang telah saya ciptakan". (Lubis, 1984. lewat Kleden, 1998).

Mohtar Lubis berceritera tentang 'tokoh-tokoh' yang diciptakannya yang 'memberontak' terhadap pola ceritera yang telah dibuatnya. Apa yang dikatakan oleh Mohtar Lubis tersebut hanyalah sebuah metafor. Kenyataannya yang memberontak bukanlah tokoh-tokohnya, tetapi logika Mohtar Lubis sendiri, sebagaimana dia katakan "tidak logis dan bertentangan dengan watak tokoh yang telah kita ciptakan itu, jika kita suruh dia melakukan hal-hal yang tidak serasi dengan wataknya". Perilaku atau tindakan tokoh yang didasarkan pada watak tersebut terlihat di sini sebagai sesuatu yang disadari oleh pengarangnya namun belum tentu pengarang sadar akan 'logika' yang ada di baliknya. Belum tentu pengarang dapat menjelaskan mengapa suatu hal tidak logis dan yang lain logis berkenaan dengan hubungan antara tokoh satu dengan tokoh-tokoh atau elemen-elemen yang lain dalam karya sastra tersebut.

Dalam perspektif struktural, perilaku dan tindakan seorang tokoh yang dimaksud oleh Mohtar Lubis tidak lain adalah relasi. Dalam suatu karya sastra relasi seorang tokoh dengan unsur-unsur lain dalam karya tersebut biasanya tidak hanya satu. Tokoh ini juga mempunyai relasi dengan tokoh-tokoh yang lain di dalamnya. Dengan kata lain, dalam karya sastra tersebut selalu ada sejumlah relasi, dan relasi-relasi ini membentuk sebuah sistem. Inilah yang disebut struktur. Pengarang umumnya tidak menyadari keberadaan struktur semacam ini. Ketika Mohtar Lubis "diberontak oleh tokoh-tokoh yang

Buku ini tidak diperjualbelikan.

diciptakannya dan kemudian dia harus mengalah pada tuntutan tokoh-tokoh" yang telah diciptakannya dengan jalan mengubah garis besar ceritera yang akan atau tengah ditulis, ketika itu -tanpa disadarinya- dia tunduk pada struktur ceritera tertentu yang mengekang, membatasi gerak tokoh-tokoh yang diciptakannya.

Selanjutnya, sebagaimana telah saya sebutkan dalam bab sebelumnya, saya berpendapat bahwa dongeng *Para Priyayi* merupakan kelanjutan dari upaya Umar Kayam untuk menjelaskan peristiwa yang dahsyat di Indonesia, yaitu peristiwa G-30-S/PKI, yang telah memakan begitu banyak korban jiwa. Sementara itu, posisinya sebagai penulis di situ juga tidak berubah. Dia masih menjadi 'aktor yang terlibat', yang membuat tafsir atas segala sesuatu yang dilihat dan dialaminya. Jika kita juga termasuk di antara mereka yang menganut anggapan bahwa sebuah karya sastra itu tidak pernah terlepas dari masyarakatnya, atau malah merupakan 'cermin' dari masyarakatnya, maka kita akan sampai pada kesimpulan bahwa dunia 'di luar sana', di *luar karya sastra,* ternyata memiliki struktur yang sama dengan struktur yang ada *dalam pikiran si pencipta karya sastra,* dan dengan struktur yang ada *dalam karya sastra itu sendiri.*

Dalam konteks analisis di sini kita dapat mengatakan bahwa realitas sosial budaya, karya sastra, dan pemikiran Umar Kayam adalah sistem-sistem kode yang menjadi sarana Sang Struktur untuk mengejawantahkan dirinya. Jika demikian, realitas sosial-budaya, karya sastra, dan pemikiran Umar Kayam, bukanlah realitas yang sebenarnya. Mengikuti pandangan Lévi-Strauss yang bersumber pada pemikiran Karl Marx, kita dapat mengatakan: Sang Struktur itulah Realitas!

ooooo

Buku ini tidak diperjualbelikan.

BAB VIII

MITOS DAN SINKRETISASI ISLAM DI JAWA

SEBUAH PEMIKIRAN

1. MITOS DAN SINKRETISASI AGAMA 337

2. RELASI DAN SINKRETISASI DALAM MITOS JAWA 344
   a. Nabi Islam, Batara Hindu, dan Raja Jawa : Relasi Genealogis 345
   b. Bima : Dewaruci :: Sn. Kalijaga: Nabi Khidir : Relasi Analogis 349
   c. Sunan Kalijaga dan Prabu Yudhistira : Relasi Historis 354
   d. Ratu Kidul, Raja Mataram dan Islam : Relasi Profesis 358
   e. Ratu Kidul, Raja Jawa dan Sunan Kalijaga : Relasi Kooperatif 362

3. ISLAM JAWA DI MASA DEPAN 367

4. PENUTUP 371

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

BAB VIII

MITOS DAN SINKRETISASI ISLAM DI JAWA

SEBUAH PEMIKIRAN[1)]

1. MITOS DAN SINKRETISASI AGAMA

Berbeda dengan bab-bab sebelumnya, dalam bab ini saya tidak berusaha untuk melakukan analisis struktural dengan tujuan untuk mengungkap struktur yang ada dalam sebuah teks tetapi mencoba memanfaatkan relasi-relasi tertentu atau struktur tertentu yang ada dalam teks untuk memperlihatkan sebuah proses yang terjadi dalam pemikiran manusia, yakni sinkretisasi. Teks yang saya analisis adalah karya sastra klasik Jawa, *Babad Tanah Jawi.*

Dalam antropologi ulasan tentang sinkretisme dan sinkretisasi berada di bawah topik tentang akulturasi, yang merupakan bagian dari kajian mengenai fenomena penyebaran kebudayaan atau diffusi kebudayaan. Kajian diffusi kebudayaan itu sendiri hanyalah salah satu topik dari sejumlah topik yang ada dalam studi tentang perubahan kebudayaan. Dengan demikian, membahas gejala sinkretisasi dalam bidang agama pada dasarnya adalah juga membahas soal akulturasi, soal penyebaran kebudayaan dan juga soal perubahan kebudayaan.

[1)] Versi lain tulisan ini telah disampaikan dalam seminar "Islam dan Kebudayaan Jawa" di Museum Benteng pada 9 Nopember 1995, serta telah dimuat dalam jurnal *Tembi 1,* 2000. Tulisan ini merupakan pengembangan dari makalah dan artikel tersebut. Saya ucapkan terima kasih pada redaksi *Tembi* yang telah mengijinkan saya menampilkan lagi sebagian isi artikel tersebut di sini.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Dalam telaah ini sinkretisme dibedakan dengan sinkretisasi. Sinkretisme adalah hasil dari sinkretisasi, sedang sinkretisasi adalah sebuah proses. Oleh sebagian ahli antropologi sinkretisme dianggap sebagai salah satu dari tiga hasil dari sebuah proses akulturasi, yakni: (l) penerimaan (*acceptance*); (2) penyesuaian (*adaptation*) dan (3) reaksi (*reaction*) (Beals, 1953). Sinkretisasi adalah penyesuaian atau adaptasi, yang diartikan sebagai sebuah proses "combining original and foreign traits either in harmonious whole or with retention of conflicting attitudes which are reconciled in everyday behavior according to specific occasions" (1953: 630). Dari proses menggabungkan, mengkombinasikan, unsur-unsur asli dengan unsur-unsur asing ini muncullah kemudian sebuah pola budaya baru yang dikatakan sinkretis (*syncretic*).

Kajian tentang fenomena sinkretisasi telah banyak dilakukan oleh para ahli antropologi terutama dari Amerika Serikat pada tahun 1930-40an. Gejala sinkretisme yang banyak diteliti adalah yang terjadi di kalangan orang-orang Indian di Amerika (lihat Nutini, 1976) dan orang-orang Afrika (lihat Herskovits, 1966) yang didatangkan sebagai budak di benua ini. Perhatian diarahkan terutama pada sinkretisasi yang terjadi pada sistem kepercayaan mereka, yang memang mengalami perubahan setelah mereka mengenal atau diperkenalkan pada agama Kristen, agama orang-orang Eropa Barat yang mengalahkan orang-orang Indian dan memperbudak orang-orang Afrika. Selain munculnya bentuk budaya baru karena terjadinya kombinasi, fenomena sinkretisme yang juga diteliti adalah "the occurrence of spontaneous reformulations which often result in the modification of elements from either of the cultures in contact or produce entirely new structures" (Beals, 1953: 630).

Kalau kajian-kajian tersebut umumnya mengenai budaya non-Islam, hal itu tidak berarti bahwa tidak ada kajian tentang proses sinkretisasi yang terjadi dalam agama Islam. Beberapa penelitian mengenai agama Islam yang masuk dan berkembang pada beberapa masyarakat kesukuan (*tribal*) di Afrika (Lewis,

Buku ini tidak diperjualbelikan.

1984; Messenger, 1984), Iran serta Afghanistan (Tapper, 1984), menunjukkan bahwa Islam dalam masyarakat ini juga mengalami perubahan, mengalami sinkretisasi; sehingga juga dikatakan bersifat sinkretis. Hal yang sama kita temukan pada hasil-hasil penelitian tentang masyarakat Jawa yang menganut agama Islam atau tentang Islam di Jawa.

Berbagai telaah mengenai sistem kepercayaan masyarakat Jawa yang Islam biasanya tidak pernah luput untuk memperhatikan ciri sinkretis dari Islam di Jawa ini. Memang, tidak sedikit peneliti yang berpendapat bahwa salah satu ciri budaya masyarakat Jawa adalah kemampuannya melakukan sinkretisasi (lihat Pigeaud, 1962; de Josselin de Jong, 1977). Jay (1969) misalnya melihat bahwa orang-orang Jawa di daerah penelitiannya juga memeluk agama Islam yang sinkretis, yang di kalangan orang Jawa disebut abangan. Geertz (1968) juga mengatakan hal yang sama dalam studi bandingnya tentang Islam di Jawa dan di Maroko. Lebih jauh Geertz mengatakan bahwa Islam yang sinkretis ini pun bervariasi antara kalangan yang satu dengan kalangan yang lain dalam masyarakat Jawa. Sinkretisme di Jawa adalah sebuah sinkretisme yang "the order of whose elements, the weight and meaning given to its various ingredients, differed markedly, and what is more important, increasingly, from one sector of the society to another" (1968: 13).

Berbeda halnya dengan Woodward yang meneliti Islam Jawa di kota Yogyakarta. Dari penelitiannya Woodward justru berkesimpulan bahwa penerimaan Islam di Jawa telah begitu "complete", menyeluruh, sehingga "native elements scarcely recognizable", sedang unsur-unsur asli yang masih bertahan "have been assimilated by the "great traditions" so completely as to fundamentally alter their cultural and/or religious meanings" (1989: 17). Pendapat ini muncul setelah upayanya untuk menemukan unsur-unsur budaya Hindu dan Buddha dalam budaya Jawa sebagaimana sering disebut-sebut oleh para ahli, tidak banyak membawa hasil.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Mengenai kekhasan Islam yang ada di Jawa Woodward mengatakan bahwa hal itu bukan disebabkan oleh dipertahankannya "pre-Islamic ideas ", tetapi karena "the indigenous and artful ways in which such a large body of Hindu dan Buddhist tradition has been so thoroughly Islamicized". Islam di Jawa (tentu saja Jawa Yogyakarta), kata Woodward merupakan "the predominant force in the religious beliefs of central Javanese". Islamlah yang membentuk karakter atau memberikan ciri pada interaksi sosial dan kehidupan sehari-hari semua segmen dalam masyarakat Jawa (Woodward, 1989).

Perbedaan pendapat antara Jay, Geertz, dengan Woodward, mengenai Islam di Jawa sedikit banyak bersumber pada perbedaan masyarakat Jawa tempat mereka melakukan penelitian. Woodward melakukan penelitian di kota Yogyakarta, pusat Tradisi Ageng (*Great Tradition*), Tradisi Kraton, di Jawa, sedang Jay dan Geertz melakukan penelitian di Mojokuto (Pare), sebuah kota kecil di Jawa Timur, yang kehidupan masyarakatnya lebih diwarnai oleh Tradisi Alit (*Little Tradition*), Tradisi Wong Ci1ik. Selain itu, masing-masing memberi penekanan yang berbeda. Kalau Geertz menekankan unsur-unsur non-Islam yang masih bertahan (karena unsur-unsur itulah yang mungkin memang ditemukannya di lapangan ketika itu), Woodward lebih menekankan terserapnya unsur-unsur tersebut dalam Islam, sehingga sudah sulit lagi dikenali wujud aslinya (karena memang demikianlah yang dilihatnya di lapangan).

Namun, terlepas dari perbedaan pandangan ini, mereka sebenamya juga memiliki pandangan yang sama tentang budaya Jawa yang Islam, yakni bahwa budaya tersebut tidak sepenuhnya Jawa, sekaligus juga tidak sepenuhnya Islam. Kalau Geertz berpendapat bahwa unsur-unsur lokal, pra-Islam, masih cukup dominan dalam kehidupan keagamaan orang Jawa di Mojokuto, Woodward berpendapat bahwa unsur-unsur tersebut telah diasimilasikan sedemikian rupa, sehingga sudah sulit dikenali lagi ciri aslinya. Dengan kata lain, Islam di Jawa sebenarnya merupa-

Buku ini tidak diperjualbelikan.

kan Islam yang telah menyatukan dalam dirinya unsur-unsur lokal dan pra-Islam, atau Islam yang sinkretis. Perbedaannya terletak pada derajat atau tingkat kedalaman 'penyerapan' Islam yang terjadi dalam masyarakat, yang juga diakui oleh Geertz sendiri.

Meskipun ahli-ahli antropologi tersebut banyak berbicara tentang sinkretisme dalam Islam di Jawa, tetapi mereka masih kurang memperhatikan persoalan bagaimana sinkretisasi itu sendiri bisa berlangsung dalam masyarakat Jawa di masa yang lalu. Kekurangan ini memang biasa kita temui dalam literatur tentang sinkretisme di Jawa. Ulasan tentang sinkretisme dalam budava Jawa umumnya lebih dipusatkan pada unsur-unsur budaya Jawa yang memperlihatkan hasil dari proses tersebut, yang memang paling cepat dan mudah diketahui, seperti misalnya bangunan candi, wayang, sistem kepercayaan, dan sebagainya. Dengan kata lain, pembicaraan tentang sinkretisme di Jawa belum banyak memperhatikan dan membahas dengan lebih rinci bagaimana budaya sinkretis di Jawa tersebut dapat terbangun, dapat lahir, dan sarana apa yang kira-kira digunakan untuk membangun budaya semacam itu di masa lalu. Masalah sarana dan mekanisme sinkretisasi inilah yang menjadi pokok pembicaraan dalam bab ini.

Upaya untuk menganalisis mitos sebagai medan sinkretisasi di sini diilhami oleh kutipan dari buku *Raja Kapa-Kapa* mengenai etika di kalangan orang Jawa, yang dikemukakan oleh Raffles dalam bukunya *History of Java.* Hampir dua ratus tahun yang lalu Raffles menulis mengenai masyarakat Jawa dan seni sastra di kalangan mereka, "It is incumbent upon every man of condition to be well versed in the history of former times, and to have read all the chirita (written composition) of the country: first, the different Rama, the Barata yudha, Arjuna Wijaya, Bima suchi; secondly, the different accounts of Panji, thirdly, the Jugul Muda, Pralambang, and Jaya langkara; also to know their different tunes ..." (Raffles, 1978 I: 255). Jika apa yang dikatakan dalam *Raja Kapa-Kapa* itu benar, maka kita dapat membayangkan bahwa masyarakat Jawa di masa lalu telah mengenal ber-

Buku ini tidak diperjualbelikan.

bagai macam kisah wayang, yang ditulis dalam bentuk cerita dan berupa tembang (lagu), karena orang yang membaca sebaiknya juga dapat melagukannya. Tradisi semacam inilah yang saya kira kini disebut antara lain sebagai *macapatan*.

Tradisi ini masih dapat ditemukan di Yogyakarta dan Banyuwangi (lihat Arps, 1992), dan saya kira juga di banyak tempat lain di Jawa. Dalam *macapatan* ini yang ditembangkan adalah kisah-kisah yang berasal dari *Babad,* yang menurut orang Jawa merupakan suatu kisah sejarah tentang tanah Jawa dan masyarakat Jawa. Menurut pengamatan Arps, kisah ini oleh orang Jawa dipandang sebagai "kenyataan sejarah". "The attitude towards babad apparent in macapatan sessions is that they aim to depict historical reality, inasmuch as they are not seen as allegorical". Pernyataan Arps yang hanya berupa catatan kaki dalam disertasinya ini penting artinya bagi pembahasan tentang sinkretisasi di sini.

Jika memang orang Jawa bersikap seperti yang dikatakan oleh Arps tersebut, maka dengan sendirinya *Babad* dapat dikatakan berisi pandangan orang Jawa tentang sejarah mereka. Oleh karena itu, kalau *Babad* ini secara jelas telah memperlihatkan di dalamnya hasil sinkretisasi dan kisah di situ dipandang sebagai kenyataan, maka dengan sendirinya pada saat *Babad* tersebut ditembangkan di situ sebenarnya tengah berlangsung sebuah proses transmisi atau penyampaian, pemindahan ide yang sinkretis ke kalangan yang lebih luas, yakni para peserta *macapatan* tersebut. Proses semacam inilah yang saya kira pernah berlangsung dengan cukup intensif dalam masyarakat Jawa di masa yang lalu. Kini tampaknya secara kuantitas dan kualitas proses tersebut telah mengalami penurunan.

Dalam bidang filsafat dan agama, sinkretisme biasa diartikan sebagai suatu rekonsiliasi atau sintesis dari prinsip atau praktek-praktek yang berlawanan, yang dilakukan oleh suatu kelompok atau masyarakat. Meskipun demikian, sinkretisme juga dapat dimaknai sebagai hasil yang telah dicapai dari proses

Buku ini tidak diperjualbelikan.

untuk menyelaraskan, menggabungkan atau mengkombinasi prinsip-prinsip atau praktek-praktek yang saling berlawanan tersebut. Dengan begitu *sinkretisasi* dapat didefinisikan sebagai *upaya untuk mengolah, menyatukan, mengkombinasikan dan menyelaraskan dua atau lebih sistem prinsip yang berlainan atau berlawanan sedemikian rupa, sehingga terbentuk suatu sistem prinsip baru, yang berbeda dengan sistem-sistem prinsip sebelumnya.*

Kepercayaan yang dianut oleh orang Jawa misalnya, entah itu Islam, Katholik, Kristen ataupun Hindu, kebanyakan bersifat sinkretis. Artinya di situ terkandung tidak hanya prinsip-prinsip atau sistem ajaran "asli" agama yang bersangkutan, tetapi juga unsur-unsur ajaran lain yang berasal dari budaya Jawa. Gejala semacam ini tidak lagi asing dalam kehidupan sehari-hari kita di Indonesia. Dengan adanya sinkretisasi para penganut dua atau lebih sistem ajaran yang berbeda tidak akan merasa bahwa mereka menganut prinsip yang berlawanan, yang tidak dapat diselaraskan, dicocokkan atau dicari titik temunya sama sekali. Sebaliknya, melalui sinkretisasi berbagai prinsip yang berbeda dapat disatukan dalam sebuah kerangka penafsiran baru yang lebih komprehensif, lebih utuh.

Sinkretisasi yang saya bicarakan di sini menyangkut dua sistem prinsip yang berbeda, yakni: Islam dan Jawa pra-Islam. Secara sederhana, yang dimaksud dengan prinsip atau pandangan hidup Jawa pra-Islam di sini adalah keseluruhan perangkat nilai, pandangan hidup, aturan dan pengetahuan yang dianut oleh orang Jawa sebelum diterimanya prinsip-prinsip ajaran Islam sebagai pedoman bagi kehidupan sebagian besar orang Jawa, atau sebelum diterimanya ajaran-ajaran Islam sebagai perangkat pandangan hidup dan aturan bagi kehidupan Kraton di Jawa. Perangkat nilai pra-Islam tersebut meliputi unsur-unsur nilai Jawa, Hindu, dan Buddha, yang sudah ada terlebih dulu di Jawa sebelum kedatangan agama Islam.

Oleh karena sinkretisasi ini selalu mengenai prinsip-prinsip, ajaran-ajaran atau pemikiran-pemikiran serta proses-proses

Buku ini tidak diperjualbelikan.

penyatuan di dalamnya, maka dengan sendirinya fokus uraian saya akan berada pada tingkat penafsiran atau simbolisasi prinsip-prinsip atau ajaran-ajaran yang ada. Pada proses penafsiran dan proses simbolisasi inilah sinkretisme sebenarnya terjadi. Secara empiris apa yang terjadi pada tingkat ini memang tidak dapat kita raba dan amati, namun proses itu sendiri dapat kita ketahui melalui sarana atau perwujudannya, yakni ceritera, mitos, ajaran, ungkapan, peribahasa dan sebagainya yang hidup dalam masyarakat.

Dari beberapa sarana sinkretisasi ini, mitos boleh dikatakan merupakan sarana yang paling banyak digunakan, karena di situlah terletak elemen-elemen dari pandangan atau ajaran filsafat dan keagamaan yang berlawanan, yang ingin diselaraskan. Di sini saya mencoba mengungkapkan sinkretisasi yang terjadi dalam budaya Jawa yang berlangsung melalui jalur mitos-mitos yang hidup di kalangan orang Jawa, yang terdapat dalam kitab *Babad Tanah Jawi.* Sinkretisasi antara elemen-elemen pra-Islam dan Islam yang terjadi pada sistem pemikiran orang Jawa, sebagaimana tercermin dalam Babad, dapat kita ketahui dengan menganalisis jenis-jenis relasi yang membentuk struktur di balik Babad tersebut.

2. RELASI DAN SINKRETISASI DALAM MITOS JAWA

Dalam analisis teks di sini kitab Babad ditanggapi sebagai suatu kumpulan ceritera mengenai peristiwa-peristiwa yang terjadi di tanah Jawa, yang disusun dari sudut pandang tertentu, dengan cara yang tertentu pula. Isi dan susunan kitab ini mencerminkan cara orang Jawa memandang dunianya, mencerminkan pola berfikir orang Jawa, serta struktur tertentu yang ada di balik pola pemikiran tersebut, yang tidak disadari keberadaannya oleh orang Jawa maupun penulis Babad itu sendiri.

Dari berbagai mitos yang ditampilkan di sini, akan kita lihat bahwa upaya sinkretisasi elemen-elemen ajaran pra-Islam dengan elemen-elemen Islam dilakukan oleh orang

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Jawa dengan cara menggabungkan elemen-elemen tersebut sedemikian rupa, sehingga Islam yang datang di Jawa tampak sebagai sebuah sistem yang telah mempunyai akar pada zaman sebelum kedatangan Islam itu sendiri di Jawa. Penggabungan ini diwujudkan dalam bentuk berbagai ceritera yang oleh orang Jawa diyakini kebenarannya, yaitu ceritera-ceritera yang berkaitan dengan pusat penerimaan agama Islam itu sendiri, Kraton. Dalam berbagai ceritera ini orang Jawa menciptakan relasi-relasi simbolis antar berbagai elemen dari perangkat-perangkat prinsip yang berbeda atau bahkan yang dianggap berlawanan sama sekali.

a. Nabi Islam, Batara Hindu, dan Raja Jawa: Relasi Genealogis

Dalam pembukaan kitab Babad Tanah Jawi[2)] tertulis:

> Buku ini menuturkan sejarah raja-raja Jawa, berawal dari Nabi Adam sebagai sumbernya. Nabi Adam menurut asal-usul menurunkan Nabi Sis. Nabi Sis sendiri kemudian berputra Nurcahya. Nurcahya menurunkan Nurasa. Dari Nurasa lahir putranya yang bernama Sang Hyang Wening. Sang Hyang Wening kemudian menurunkan Sang Hyang Tunggal. Kemudian Sang Hyang Tunggal berputrakan sang Batara Guru. Batara Guru berputra lima, diberi nama: Batara Sambo, Batara Brama, Batara Maha Dhewa, Batara Wisnu dan Dewi Sri. Batara Wisnu, putra keempat dari Batara Guru, bertakhta di suatu kerajaan di pulau Jawa, bergelar prabu Set. Istana Batara Guru itu yang disebut Suralaya[3)]

Tersebut dalam kisah, Batara Guru suatu ketika mempunyai kekasih idaman yang disengkar di kerajaan Mendang. Batara Guru bermaksud hendak memetik bunga Mendang untuk dijadikan

[2)] Yang diterjemahkan oleh Sudibyo.

[3)] Di propinsi D.I.Yogyakarta, di kabupaten Kulon Progo, terdapat tempat yang disebut Suralaya, yang terletak di salah satu puncak pegunungan. Pada hari tertentu (seingat saya pada Tahun Baru Jawa), tempat ini sangat ramai dikunjungi penduduk pedesaan.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

permaisuri, akan diangkat sebagai ratu bidadari sorgawi. Pada suatu hari ketika sedang bercengkerama, terlihatlah oleh Batara Wisnu putri Mendang yang elok parasnya. Sang Wisnu setelah memandang kecantikan wajah sang putri terpikat hatinya, tertawan oleh dewi asmara. Tak mengetahui bahwa putri tadi sudah menjadi pilihan ayahnda sendiri. Putri Mendang akhirnya jatuh ke tangan Batara Wisnu, menjadi permaisuri prabu Set. Batara Guru setelah mendengar peristiwa ini menjadi amat murka. Tak pandang putra sendiri, amarahnya meluap-luap kepada Wisnu. Batara tak ada ampun lagi, dan dijatuhkanlah hukuman padanya. Batara Narada segera diutus memberitahukan kepada sang Wisnu supaya dia segera meninggalkan istana dan kerajaan, tidak boleh bertemu dengan isteri kekasih hatinya. Batara Wisnu diusir dari kadewataan dan mendapat kutukan. Baginya tak bisa lain kecuali tunduk pada ayahnda, menyerahkan seluruh takhta kekuasaan kepada Batara Narada sebagai penggantinya. Sang Wisnu berangkat meninggalkan kerajaannya menyusup hutan. Akhirnya bertekadlah dia untuk melakukan tapa brata di suatu tempat di bawah deretan beringin kembar tujuh" (Sudibyo, t.t: 7)

Dalam kisah selanjutnya diceriterakan bahwa dari perkawinannya dengan putri Mendang, Batara Wisnu memperoleh seorang anak laki-laki yang kemudian diberi nama Sri Gati. Di kemudian hari Batara Wisnu berhasil mengalahkan raja Gilingwesi (bernama Watugunung) yang akan merusak Suralaya[4)], dengan keberhasilannya menebak teka-teki yang dikemukakan oleh Watugunung sendiri. Atas usul Batara Narada kepada Batara Guru, Batara Wisnu kemudian diturunkan ke jagad raya, menjadi raja para lelembut atau mahluk halus. Daerah yang dikuasai ada delapan tempat, yaitu daerah gunung Merapi, daerah Pemantingan, Kabareyan, Lodaya, Kuwu, Waringin Pitu, Kayuladeyan dan hutan Roban.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

4) Suralaya adalah tempat tinggal para dewa.

Demikian juga halnya dengan Batara Brama. Dia diturunkan di marcapada untuk menggantikan kedudukan Watugunung sebagai raja Gilingwesi. Menurut kisah dalam Babad tersebut, Betara Brama inilah yang kemudian menurunkan tokoh-tokoh yang kita kenal dalam kisah pewayangan Mahabharata, seperti misalnya Bagawan Abiyasa, Pandudewanata, Arjuna, Abimanyu, dan Parikesit. Selanjutnya Parikesit dikatakan mempunyai putra: Yudayana dan Gendrayana: Gendrayana menurunkan raja Jayabaya yang berkuasa di Kediri. Pada masa Gendrayana inilah negeri Astina kemudian sirna. Dari raja Jayabaya ini kemudian muncul raja-raja Jawa yang begitu banyak jumlahnya (Sudibyo, t.t.: 7-16).

Dalam budaya Jawa, para dewata, seperti Batara Guru, Batara Narada, Batara Wisnu dan sebagainya merupakan tokoh-tokoh dalam kisah pewayangan Mahabarata, yang dianggap berasal dari budaya Hindu di India. Para dewata ini juga merupakan tokoh-tokoh yang berbeda dengan manusia biasa. Mereka mempunyai kelebihan-kelebihan. Wereka hidup di alam *kadewatan,* yang segala sesuatu di dalamnya dianggap lebih baik daripada yang ada dalam kehidupan manusia di bumi. Sebagai tokoh-tokoh yang juga dipuja oleh manusia, dewa-dewa juga diyakini memiliki moralitas yang berbeda. Jagad para dewa adalah jagad yang berbeda dengan jagad manusia.

Namun, dengan adanya kisah tentang diturunkannya Batara Wisnu ke bumi dan kisah tentang kemampuan Watugunung dari bumi mengobrak-abrik Suralaya, maka dunia dewata dan sifat-sifat kedewataan yang berbeda dengan manusia kemudian sirna. Para dewata kemudian tampak seperti manusia biasa, karena di situ para dewata yang semula berada di atas langit kemudian diturunkan ke bumi. Tokoh-tokoh yang semula dipandang sakral dalam kisah pewayangan tersebut kini lantas kehilangan kesakralannya. Mereka menjadi tidak lebih seperti manusia biasa yang punya nafsu dan sering berbuat kesalahan. Dengan begitu pula para dewa berubah menjadi tokoh yang berada pada tingkat yang sama dengan manusia biasa dan

Buku ini tidak diperjualbelikan.

hubungan genealogis orang Jawa dengan mereka pun menjadi masuk akal. Melalui silsilah dalam kisah di atas orang Jawa lantas dapat beranggapan bahwa mereka adalah keturunan Batara Brama, yang juga merupakan keturunan Nabi Adam.

Beberapa episode *Babad Tanah Jawi* di atas juga menyatakan bahwa para nabi, para dewata, tokoh-tokoh pewayangan dan raja-raja Jawa, semuanya berasal dari nabi Adam yang diyakini sebagai nenek-moyang umat manusia dan nabi yang pertama. Dengan menggabungkan tokoh-tokoh pewayangan dalam satu sistem silsilah dengan para nabi - yang berasal dari budaya Islam dan raja-raja Jawa, orang Jawa lantas dapat menggabungkan elemen-elemen dua budaya asing sekaligus tanpa mengalami banyak kesulitan[5]. Melalui hubungan genealogis tersebut, tokoh-tokoh wayang yang dikenal sebagai tokoh-tokoh dari budaya lain (Hindu), seperti misalnya Batara Wisnu, Pandudewanata, Arjuna, Parikesit dan sebagainya, tidak lagi tampak seperti tokoh dari budaya Hindu, tetapi tokoh yang Islam (karena diturunkan dari Nabi Adam) dan Jawa (karena menurunkan raja-raja Jawa).

Di lain pihak, tokoh-tokoh Jawa, yakni para raja Jawa dalam Babad, juga dapat dipandang sebagai orang-orang Islam, karena mereka adalah keturunan para nabi, yakni tokoh-tokoh yang berasal dari budaya Islam. Dengan dibangunnya relasi genealogis-mitologis di atas, orang Jawa dapat memandang kategori-kategori Islam, Jawa dan Hindu sebagai kategori-kategori empiris yang tidak eksklusif. Garis genealogis tersebut mampu membangkitkan sebuah citra sinkretis baru bahwa orang Jawa adalah juga orang Islam dan Hindu sekaligus. Citra ini semakin kuat karena kisah Babad tersebut tidak menampilkan kategori-kategori keagamaan ataupun kesukubangsaan ke permukaan. Di sinilah terjadi sinkretisasi yang halus di mana tokoh-tokoh yang mengacu pada

[5] "Kesulitan" dialami mungkin oleh mereka yang pernah mengenyam pendidikan pesantren dan pendidikan umum, tempat diajarkannya sejarah raja-raja Jawa dan agama Islam dari sudut pandang dan kerangka berfikir yang berbeda.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

prinsip-prinsip atau ajaran-ajaran agama tertentu telah kehilangan acuannya dan berada dalam sebuah konteks simbolis yang baru.

b. Bima: Dewaruci :: Sn. Kalijaga : Nabi Khidir : Relasi Analogis

Lebih jauh lagi, hubungan antara tokoh-tokoh Islam dengan tokoh-tokoh wayang Hindu tidak hanya berhenti pada tataran genealogis, tetapi juga merambat ke tataran yang lebih abstrak, yakni tataran simbolis-analogis. Pada bidang ini peristiwa yang dialami oleh tokoh Islam dianggap juga pernah terjadi pada tokoh wayang atau sebaliknya. Contoh yang paling jelas dari hal ini adalah kisah *Dewaruci* atau *Bima Suci* dalam dunia pewayangan. Kisah ini sangat populer di kalangan orang Jawa, dan diyakini sarat dengan ajaran filsafat tentang kehidupan, terutama tentang upaya dan proses manusia mengenali dirinya sendiri.

Dalam kisah *Dewaruci ini* diceriterakan bahwa Bima, tokoh ke dua dari lima saudara Pandawa, yang berguru pada Begawan Durna, telah disuruh Sang Begawan untuk mencari *Air Suci Perwita Sari Kayugung Susuhing Angin*[6)] untuk diberikan pada Sang Begawan, sebagai syarat sebelum Sang Begawan mengajarkan padanya *Ngelmu Jatining Jejer ing Pangeran* atau hakikat kedudukan (maqam) Tuhan. Dalam proses pencarian ini Bima menghadapi berbagai godaan, baik yang berupa bujukan dan hasutan yang datang dari saudara-saudaranya, maupun rintangan-rintangan yang lebih kongkrit sifatnya, yang datang dari tokoh-tokoh seperti Begawan Maenaka atau Bayu Langgeng, Gajah Situbanda atau Bayu Kanitra. Berkat kemauannya yang begitu kuat, Bima akhirnya dapat mengatasi berbagai rintangan dan godaan ini. Puncak dari pencarian ini adalah ketika di tengah lautan Bima bertemu dengan tokoh yang mirip dengan dirinya sendiri, namun ukuran badannya jauh lebih kecil. Tokoh inilah yang dikenal sebagai Dewaruci.

6) Seringkali juga air itu disebut 'Tirta Amarta' atau Air Kehidupan.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Bima kemudian diminta masuk ke tubuh Sang Dewaruci melalui telinganya. Di situlah Bima memperoleh pelajaran dan wejangan mengenai kehidupan dan jati diri.

Sebagian orang Jawa yakin bahwa ceritera ini ditulis oleh Sunan Kalijaga, wali yang paling muda dari Sembilan Wali[7)], tetapi sekaligus juga paling tinggi ilmunya. *Sembilan Wali* atau *Walisongo* merupakan tokoh-tokoh yang dianggap telah meng-Islamkan penduduk Jawa di masa silam. Dalam upaya mereka menyebarkan Islam mereka menggunakan berbagai macam strategi dakwah[8)]. Oleh sebagian orang Jawa penulisan ceritera *Dewaruci* tersebut dipandang sebagai salah satu dari strategi dakwah, yang sekaligus juga merupakan simbolisasi atau pelambangan dari pengalaman pribadi Sunan Kalijaga ketika beliau memperoleh pelajaran dari tokoh spiritual ghaib, yang diyakini adanya oleh umat Islam, yakni Nabi Khidir a.s.[9)].

Menurut ceritanya Sunan Kalijaga pernah berguru pada Nabi Khidir di dekat Bar'ul Akbar, di tanah Lulmat Agaib. Dalam pertemuan ini Nabi Khidir menjelma sebagai *rare bajang* (anak kecil) yang memberikan berbagai macam wejangan tentang hakekat nafsu *lawwamah, ammarah, sufiyab, muthmainah*. Keempat nafsu ini dikatakan ada dalam diri manusia. Selain itu Sunan Kalijaga juga diberi pengetahuan mengenai diri manusia, mengenai konsep *jagad gedhe-jagad cilik,* "tentang hadirat Tuhan,

7) *Sembilan* Wali atau Walisongo adalah para wali yang diyakini sebagai tokoh-tokoh penyebar agama Islam di Jawa.

8) Mengenai metode dakwah dan sejarah Walisongo ini bisa dibaca buku Widji Saksono (1995). Buku ini berisi pembahasan yang cukup lengkap tentang berbagai sumber mengenai Walisongo.

9) Dalam AI Qur'an dan hadits, tokoh Nabi Khidir ini memang juga disebut-sebut. Nabi Khidir a.s. inilah yang menurut kisah menjadi guru Nabi Musa a.s. Nabi Musa ingin berguru kepadanya, tetapi semula ditolak, sebab Nabi Khidir tahu bahwa Nabi Musa tidak akan sabar bersamanya. Namun karena Nabi Musa a.s. memaksa juga, akhirnya Nabi Khidir bersedia menerima Nabi Musa sebagai muridnya. Namun demikian, Nabi Musa pada akhirnya harus berpisah dengan Nabi Khidir juga, karena, sesuai dengan janji Nabi Musa sendiri, jika dia tidak dapat bersabar lebih dari tiga kali, mereka sebaiknya berpisah. Kisah ini sangat populer di kalangan umat Islam dan sangat digemari, terutama oleh mereka yang masuk dalam kelompok-kelompok tarekat, atau oleh mereka yang menyukai tasawuf (sufism).

Buku ini tidak diperjualbelikan.

nukat ghaib, nurbuat, jauhar awal jauhar akhir, ruh idhafi, tentang asal-usul segala kejadian dan masalah ghaib lainnya" (Saksono, 1995: 84).

Kisah pewayangan Dewaruci merupakan simbolisasi dari apa yang dialami oleh Sunan Kalijaga tersebut, atau lebih umum lagi merupakan penggambaran dari pengalaman seorang Muslim yang dengan ketekunannya berhasil mendapatkan pengetahuan tentang *Jatining Jejer ing Pangeran,* suatu pengetahuan yang biasanya ingin didapat oleh mereka yang masuk ke dalam lingkaran tasawuf atau tarekat-tarekat. Tokoh Bima di situ melambangkan diri Sunan Kalijaga sendiri, dan Nabi Khidir a.s., yang menampakkan dirinya dalam bentuk rare bajang, dilambangkan sebagai tokoh Dewaruci. Berbagai rintangan yang dihadapi oleh Bima diyakini sebagai perlambang dari nafsu-nafsu yang ada dalam diri manusia yang harus ditaklukkan oleh Sunan Kalijaga. Begawan Maenaka misalnya, adalah personifikasi dari nafsu Luamah (*lawwamah*) yang mempunyai warna hitam yang menggelapkan hati serta pikiran. Gajah Situbanda adalah perwujudan dari nafsu Sufiah (*sufiah*), yang mempunyai warna kuning. Nafsu Sufiah ini membuat seorang murid menjadi lemah dan lupa dalam usahanya memperoleh ilmu tentang keTuhanan. Tokoh raksasa Jayawreksa atau Bayu Arnas merupakan perlambang dari nafsu Amarah (*amarah*) yang berwarna merah dan bersifat merusak, serta membakar hati dan pikiran. Resi Anoman atau Bayu Kinara, yang berupa kera putih, merupakan personifikasi dari nafsu Mutmainah (*muthmainah*) yang berwarna putih dan bersifat membimbing, menyucikan serta menuntun murid untuk sampai pada tujuannya. Dalam konteks ini tokoh Bima, sebagai perlambang dari seorang anak manusia yang sedang mencari ilmu tentang "*Jatining Jejer ing Pangeran*", disebut Bayu Mangkurat, dan merupakan lambang dari *jagad cilik* "yang berisi empat unsur nafsu yang disebut *Nafsu Mulhimah*" (Saksono,l995: 148).

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Jika kita kaitkan dengan *Air Suci Perwita Sari* yang dicari oleh Bima dan katanya ada di *Kayugung Susuhing Angin,* maka 'air suci' tersebut tidak lain adalah ilmu yang dicari, sedang *Kayugung Susuhing Angin* (kayu besar sarang nafsu) tidak lain adalah diri manusia sendiri, karena pada manusialah bersarang nafsu-nafsu tersebut[10]. Jadi, ilmu tersebut adanya adalah dalam diri manusia itu sendiri, dan inilah ilmu tentang 'Jati Diri' atau ilmu tentang 'Tuhan', sebagaimana disebutkan dalam sebuah hadits yang sangat populer, "Siapa mengenal dirinya, dia mengenal Tuhannya".

Bagi orang Jawa yang mengenal kisah tentang Sunan Kalijaga dengan baik serta menyukai kisah dan pementasan wayang, antara lakon Dewaruci dengan kisah kehidupan Sunan Kalijaga terdapat suatu relasi -meminjam bahasa analisis struktural- *logis-transformasional,* yang dapat digambarkan sebagai berikut.

Bima : Dewaruci :: Sunan Kalijaga : Nabi Khidir

Artinya, hubungan antara Bima dengan Dewaruci di sini adalah seperti hubungan antara Sunan Kalijaga dengan Nabi Khidir.

Oleh karena pengalaman Sunan Kalijaga dianggap juga merupakan pengalaman seorang Muslim yang mengikuti tarekat atau menempuh jalan kaum sufi, maka citra Islam dalam kisah Dewaruci juga menjadi kental. Oleh karena itu pula, kisah Dewaruci ini di mata orang Jawa yang Islam merupakan sebuah kisah yang menjadi landasan sangat kokoh untuk memandang dan menafsirkan berbagai ajaran dan filsafat yang terkandung dalam pewayangan sebagai ajaran yang Islami. Di sini asal-usul atau pendapat bahwa pewayangan merupakan unsur budaya yang secara historis berasal dari masa pra-Islam, dan *glegern*ya, bentuk

[10] Dalam konteks yang lain, empat nafsu ini oleh orang Jawa sering juga disebut sebagai "*sedulur papat*" dari *sedulur papat, lima pancer*, dengan *pancer* (pusat) dirinya sendiri. Konsep ini juga terwujud dalam organisasi desa Jawa kuno *moncopat*, dan sistem ekonomi pasar jawa (lihat Van Ossenbruggen, 1977).

Buku ini tidak diperjualbelikan.

luarnya, mungkin dianggap bersifat Hinduistis-Budhistis dan Jawa, menjadi tidak begitu penting lagi, sebab itu semua lantas dipandang tidak lebih dari sebuah 'baju', sebuah *wadah* yang tidak bertentangan dengan 'isi'nya, yaitu Islam itu sendiri.

Wadah dalam arti wujud fisik luar bisa saja tetap Jawa atau Hinduistis, tetapi rohnya sudah Islam. Badan *wadak* orang Jawa serta pakaiannya misalnya, memang berbeda dengan orang Arab, meskipun demikian hal itu tidak menghalangi orang Jawa untuk menjadi Islam atau bahkan menjadi lebih Islami daripada orang Arab sendiri. Di sini isi menjadi lebih penting daripada *wadah,* sebagaimana tersirat dari apa yang dilakukan oleh Nabi Khidir a.s. ketika dia mengajarkan ilmunya pada Nabi Musa a.s. Secara lahiriah dan syariah (wadah), tindakan Nabi Khidir a.s. jelas-jelas salah. Dia membunuh seorang anak yang tidak bersalah, dan melobangi perahu seorang nelayan tanpa "sebab-sebab yang jelas", akan tetapi secara isi, artinya dilihat dari sudut pandang yang lain, tindakan Nabi Khidir a.s. ternyata dapat dibenarkan dan masuk akal. Nabi Khidir a.s. sendiri melakukan semuanya atas dasar pengetahuan yang diperolehnya langsung dari Allah Yang Maha Tahu. Di sini isi memang menjadi lebih penting daripada *wadah.*

Dengan simbolisasi perjalanan seorang Muslim yang sedang mencari ilmu tentang *hakekat* dalam bentuk kisah pewayangan Dewaruci, yang sekaligus juga merupakan pelambangan dari kisah perjalanan Sunan Kalijaga sendiri dalam mencari ilmu tersebut, maka sinkretisasi antara wayang sebagai unsur budaya dari masa pra-Islam dengan Islam menjadi begitu padat dan liat, sehingga orang Jawa tidak lagi melihat wayang dan Islam

[11] Pewayangan mungkin dianggap sebagai sesuatu yang tidak Islam oleh mereka (1) yang tidak mengenal kisah-kisah pewayangan serta kisah-kisah tentang para Walisongo, yang telah mengIslamkan Tanah Jawa dengan strategi mereka yang sangat tepat; (2) yang mendefinisikan Islam sebagai ajaran-ajaran yang ada dalam Al Qur'an, Hadits, dan pandangan para ulama Islam.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

sebagai dua hal yang berlawanan[11]. Dengan adanya kisah Dewaruci, dan juga beberapa kisah lainnya yang senada, dapat dikatakan bahwa budaya pewayangan kemudian oleh orang Jawa dipandang sebagai sesuatu yang Jawa namun sekaligus juga Islam -bukan Hindu ataupun Buddha-, dan oleh karena itu pula, halal.

c. Sunan Kalijaga dan Prabu Yudhistira : Relasi Historis

Hubungan antara dunia pewayangan sebagai sebuah perangkat simbol dengan ajaran-ajaran Islam yang juga merupakan suatu sistem simbol, menjadi semakin kuat, pekat dan padat dalam jagad pemikiran orang Jawa, oleh karena hubungan antara tokoh wayang dengan tokoh-tokoh Islam tidak hanya ada pada tataran genealogis ataupun analogis (perumpamaan, tamsil), tetapi juga ada pada tingkat historis, yang berarti pada tingkat yang lebih empiris lagi. Ini tampak misalnya dalam kisah pewayangan yang berjudul *Jimat Kalimusada*.

Jika kita perhatikan baik-baik, akan kita ketahui bahwa kisah *Jimat Kalimusada* sebenarnya merupakan sebuah kisah *carangan*[12] yaitu kisah yang dibuat oleh *dhalang* sendiri dan tidak terdapat dalam ceritera *pakem Mahabharata*. Dalam kisah tersebut diceriterakan antara lain tentang masuknya Yudistira dalam agama Islam. Terlepas dari soal kebenaran empiris ceritera tersebut[13], dengan ceritera itu orang Jawa dapat menafsirkan dan

[11] Pewayangan mungkin dianggap sebagai sesuatu yang tidak Islam oleh mereka (1) yang tidak mengenal kisah-kisah pewayangan serta kisah-kisah tentang para Walisongo, yang telah mengIslamkan Tanah Jawa dengan strategi mereka yang sangat tepat; (2) yang mendefinisikan Islam sebagai ajaran-ajaran yang ada dalam Al Qur'an, Hadits, dan pandangan para ulama Islam.

[12] Sayang sekali, saya tidak mengetahui sejak kapan ceritera ini muncul dan siapa yang membuatnya, namun menengok isinya tampaknya ceritera ini diciptakan untuk memudahkan proses penyebaran agama Islam di masa yang lalu.

[13] Ceritera wayang itu sendiri bagi sebagian orang Jawa merupakan kisah yang benar-benar teiah pernah terjadi di Tanah Jawa. Daerah Dieng dianggap merupakan daerah yang menjadi setting nyata dari kisah pewayangan Mahabarata. Di sini terdapat berbagai macam candi peninggalan peradaban Hindu yang diberi nama-nama tokoh-tokoh dari kisah pewayangan.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

memahami peralihan kebudayaan, pergantian agama dari Hindu-Buddha ke Islam sebagai sesuatu yang wajar, dan bahwa budaya Islam adalah budaya yang benar dan pantas mereka ikuti.

Dalam kisah ini diceritakan bahwa oleh karena kesucian-nya dan terbebasnya Yudhistira dari nafsu angkara murka, nafsu amarah, maka Yudhistira tidak bersedia maju perang. Untuk melindunginya Batara Guru memberinya sebuah ajimat bernama *Serat Kalimusada*. Ajimat ini dapat menjauhkan musuh dan memelihara ketenangan dan ketenteraman kerajaan Pandawa, dan bahkan dapat menghidupkan orang yang mati. Serat Kalimusada (*Jimat Kalimusada*) ini adalah sebuah teks yang ditulis dalam tulisan dan bahasa yang tidak dimengerti oleh Yudhistira. Oleh karena memiliki jimat ini maka Yudhistira tidak dapat mati atau dibunuh. Oleh karena itu pula dia tetap terus hidup berabad-abad (setelah Pandawa yang lain meninggal) dan berkelana sendirian di hutan. Setelah lama sekali berada dalam pengembaraan, Yudhistira bertemu dengan Sunan Kalijaga yang telah menyebarkan agama Islam (Woodward, 1989).

Dalam *Babad Tanah Jawi*[14], kisah tentang masuknya Yudhistira ke dalam agama Islam ini kita temui pada episode tentang prabu Darmakusuma -nama lain dari Yudhistira- yang menyatu dengan kisah tentang pendirian masjid Demak oleh para wali di Jawa. Kisah pertemuan prabu Darmakusuma dengan Sunan Kalijaga terjadi ketika Sunan Kalijaga pergi berjalan-jalan masuk hutan untuk mencari kayu yang akan digunakan untuk membangun masjid Demak. Di situ Sunan Kalijaga bertemu

> "...dengan seorang laki-laki dan seorang perempuan. Sunan Kali bertanya: "Siapakah tuan, dan apakah keperluan tuan tinggal di hutan belantara ini?"
>
> Orang laki-laki itu menjawab: "Saya adalah Prabu Darmakusuma raja Amerta. Siapakah tuan?"

[14] Berjudul *Babab Tanah Jawi (Galuh-Mataram)*, yang diterjemahkan oleh Soewito Santoso (tanpa tahun).

Buku ini tidak diperjualbelikan.

> Sunan Kali berkata dengan lembut: "Hamba adalah Seh Malaya. Mengapa tuan tidak mau pulang ke sorga?". Prabu Darmakusuma: "Saya belum dapat *moksa*, karena saya mempunyai sebuah jimat berupa "Surat Kalimasada". Kata Batara Guru kalau saya belum dapat membaca kitab itu, saya tak dapat moksa. Kelak akan ada orang yang bernama Seh Malaya yang dapat membaca surat itu. Kalau kamu dapat membacanya, betul-betullah kamu Seh Malaya, kalau tidak, kamu hanyalah orang yang mengaku-aku saja".
>
> Sunan Kali: "Bolehkah hamba melihat kitab Kalimasada itu?". Kitab itu diberikan kepada Sunan Kali. Sudah barang tentu, Sunan Kali dapat membacanya, karena Kalimasada itu pada hakekatnya adalah "kalimah syahadah".
>
> Sunan Kali berkata: "Apakah tuanku hendak menganut Kalimasada itu? Kalimasada itu ilmu dari Hyang Suksma yang dianut oleh para wali".
>
> Prabu Darmakusuma menjawab bahwa ia dan isterinya ingin menganut kalimasada itu. Diajarilah Prabu Darmakusuma dan isterinya membaca kalimah syahadah, dan Islamlah mereka. Setelah mereka Islam, mereka dapat mati dengan tenang, dan dikuburkan di tengah hutan (Soewito Santoso, 1970: 109-110).

Menurut Mark Woodward kisah Jimat *Kalimusada* ini mewujudkan suatu upaya yang jelas dan langsung pada orang Jawa untuk menggabungkan mitos Hindu Jawa dan mitos Sufi Jawa (Woodward, 1989). Namun, dipandang dari sudut yang lain kisah di atas dapat juga ditafsirkan sebagai suatu upaya untuk melegitimasikan peralihan dari agama Hindu ke agama Islam, atau bahkan menyarankan peralihan tersebut, karena *moksa* - sebuah kemampuan yang dalam pandangan agama tertentu hanya dapat dicapai oleh mereka yang telah sempurna kondisi spiritualnya- hanya dapat dicapai setelah seseorang mengetahui makna "Surat Kalimusada".

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Tokoh Batara Guru yang memberikan *Jimat Kalimusada* di situ dapat dipandang sebagai wakil dari para dewa, dan ini merupakan restu dari para dewa bagi peralihan agama prabu Yudhistira. Perpindahan ini menjadi terasa semakin sah dan wajar, karena adanya kekuatan dalam jimat tersebut yang membuat Yudhistira dapat hidup lama. Kekuatan ini dapat ditafsirkan sebagai pernyataan implisit bahwa agama Islam lebih superior daripada 'agama' yang dianut prabu Yudhistira sebelumnya. Dalam hal ini memang tidak pernah jelas apa 'agama' dari raja Amarta tersebut sebelum dia masuk Islam[15)].

Dilihat dari perspektif akulturasi budaya Hindu dan budaya Islam, kisah *Jimat Kalimusada* dapat dikatakan sebagai upaya orang Jawa untuk menghubungkan masa dan budaya pra-Islam dengan masa dan budaya Islam secara historis dan empiris. Dengan masih hidupnya Yudhistira hingga beberapa abad setelah perang Bharatayuda, secara historis dan empiris Yudhistira memang dapat bertemu dengan Sunan Kalijaga. Dari sudut pandang Islam pun, kesaktian jimat Kalimusada tersebut bisa diterima, sebab orang yang beriman "tidak akan mati", dia "tetap hidup", terlepas dari soal bagaimana orang mendefinisikan "hidup" di sini.

Kisah pertemuan prabu Yudhistira dengan Sunan Kalijaga, telah membuat dunia wayang yang semula diselimuti oleh aura mitologis, yang terasa di awang-awang, dan tidak nyata, serta berbau Hindu atau mungkin juga syirik, berubah menjadi dunia yang lebih nyata. Tokoh prabu Yudhistira kemudian menjadi manusia biasa. Kisah wayang berubah menjadi seperti sebuah kisah sejarah, yang dapat diyakini keterjadiannya jauh di masa yang telah lalu. Jika tokoh Yudhistira dianggap telah pernah bertemu dengan Sunan Kalijaga, dan Yudhistira kemudian juga diIslamkan, maka Yudhistira tentu bisa dianggap sebagai tokoh

15) Dalam dunia pewayangan sendiri setahu saya tidak pernah dinyatakan secara ekspisit apa agama dari tokoh-tokoh wayang di dalamnya.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

yang secara historis empiris pernah ada, seperti halnya Sunan Kalijaga sendiri.

Bagi kita yang hidup di masa kini, yang tumbuh di tengah budaya modern dengan cara berfikir yang 'ilmiah', kisah di atas akan disangsikan atau dibantah kebenaran empirisnya, tetapi dalam ceritera wayang kebenaran empiris bukanlah hal yang paling penting. Oleh karena itu, kita dapat mengatakan bahwa kisah Jimat Kalimusada (terlepas dari kebenaran empirisnya) telah memungkinkan orang Jawa -pada tingkat kognitif, tentu saja- untuk: (1) menghubungkan kehidupan masa pra-Islam dengan kehidupan di masa Islam dan (2) memandang serta menafsirkan perpindahan agama dari non-Islam ke agama Islam sebagai sesuatu yang sah, dapat diterima, atau bahkan perlu diikuti.

Dilihat dari perspektif ajaran dan pesan yang ingin disampaikan, kita dapat menafsirkan kisah *Jimat Kalimusada* sebagai suatu *model for* (Geertz, 1973) orang Jawa. Di situ seorang raja yang bijaksana, sabar dan jujur, dan banyak menjadi teladan orang Jawa (kecuali mungkin ketika dia berjudi dengan pihak Kurawa dan mempertaruhkan kerajaannya), telah bersedia mengucapkan *Kalimat Syahadat* atau masuk agama Islam dengan bimbingan Sunan Kalijaga. Langkah yang diambil oleh prabu Yudhistira ini (mungkin) diharapkan oleh si pembuat kisah akan diikuti oleh orang-orang Jawa di masa lalu, masa kini dan masa yang akan datang, yang masih memeluk agama selain Islam.

d. Ratu Kidul, Raja Mataram dan Islam: Relasi Profesis[16)]

Tidak dapat dipungkiri bahwa Kraton Mataram di Jawa (Yogyakarta-Surakarta) muncul pada masa ketika Jawa masih berada di bawah pengaruh kuat agama Hindu-Buddha. Selain itu, raja Mataram juga diyakini sebagai raja yang salah satu permaisurinya adalah Kanjeng Ratu Kidul, tokoh penguasa jagad

16) Istilah profesis ini saya ambil dari kata *prophecy,* ramalan. Relasi profesis adalah relasi peramalan.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

lelembut di Laut Selatan Jawa[17]. Kepercayaan semacam ini pada masa kini biasa dipandang sebagai elemen-elernen yang berasal dari masa pra-Islam; karena kisah persekutuan antara raja Mataram Panembahan Senopati dengan Ratu Kidul memang terjadi pada masa ketika sebagian besar orang Jawa masih memeluk agama Hindu-Buddha.

Masalahnya kemudian adalah bagaimana keberadaan kerajaan Mataram dengan akar pra-Islam ini, yang juga diselimuti dengan berbagai ceritera yang kurang sesuai dengan ajaran-ajaran Islam, bisa tampak Islami, atau paling tidak tampak sudah mengandung unsur-unsur Islam di dalamnya. Kisah mengenai berdirinya kerajaan Mataram, yang dimulai dari Panembahan Senopati, mungkin dapat menjawab pertanyaan ini.

Dalam *Babad Tanah Jawi* antara lain diceriterakan bahwa Kanjeng Ratu Kidul dulunya adalah putri raja Galuh, sebuah kerajaan di Jawa yang punya hubungan dengan kerajaan Pajajaran.

> Ketika Ratu Kidul ini lahir, ibunya didatangi oleh para *widodari* (bidadari). Suara mereka kedengaran di seluruh penjuru kerajaan Galuh. Pada saat yang sama juga terjadi *goro-goro,* kegegeran, di semua tempat yang angker. Para lelembut bermunculan dan menghadap raja, memohon untuk dikorbankan, sebagai tanda penghormatan pada putri raja yang baru lahir. Ketika lahir, Ratu Kidul langsung dapat berkata :"Akulah Ratu Ayu yang menguasai semua mahluk halus di Jawa. Tempatku adalah di Laut Selatan (Segara Kidul)". Kemudian muncullah raja Sindula, raja yang telah lama mangkat, yang menyatakan bahwa Ratu Kidul adalah cucunya dan bahwa kekuasaannya tidak ada tandingannya.

[17] Kepercayaan semacam ini masih tetap hidup sampai sekarang. Ini terlihat misalnya pada pandangan masyarakat Yogyakarta mengenai upacara penobatan Sultan Hamengkubuwono X, peristiwa meletusnya gunung Merapi beberapa waktu yang lalu, serta masih terus diselenggarakannya upacara Labuhan di Parangtritis (pantai selatan Yogyakarta). Sultan HB X sendiri tampaknya berupaya memberikan tafsir baru mengenai hubungan antara Kraton dengan gunung Merapi dan Laut Selatan.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

> Dia meramalkan bahwa *Ratu Kidul hanya akan kawin dengan pendiri kerajaan Mataram,* yang di masa yang akan datang akan *menguasai seluruh Jawa dan menetapkan Islam sebagai agama kerajaan.* Ramalan ini kemudian diikuti oleh kilat dan halilintar serta suara-suara mahluk halus, yang semuanya merupakan pertanda bahwa para dewa menyetujui ramalan tersebut (Woodward, 1989; cetak miring dari saya).

Ramalan (*prophecy*) merupakan unsur yang penting dalam kehidupan orang Jawa. Ramalan dapat menjadi semacam legitimasi bagi penguasa tertentu, atau merupakan penjelasan atas munculnya situasi dan kondisi tertentu dalam masyarakat. Suatu ramalan juga merupakan suatu pernyataan yang terbuka terhadap berbagai macam interpretasi. Dengan begitu maka suatu ramalan (seolah-olah) selalu dapat dicocok-cocokkan dengan suatu keadaan tertentu yang kemudian terjadi. Namun, bagi mereka yang percaya, apa yang tampak dari luar sebagai sesuatu yang dicocok-cocokkan, sebenarnya adalah betul-betul cocok. Artinya, apa yang diramalkan tersebut dianggap memang telah betul-betul terjadi[18)].

Ada dua implikasi penting dari episode mitos di atas berkenaan dengan Islam dan Jawa. Pertama adalah bahwa melalui mitos tersebut orang Jawa dapat membangun anggapan bahwa kedatangan Islam di Jawa, serta diterimanya Islam menjadi agama Kraton Mataram, merupakan suatu hal yang telah ditakdirkan, *wis pinesthi,* artinya sesuatu yang tidak lagi dapat ditolak. Demikian juga halnya dengan hubungan antara Ratu Kidul dengan raja-raja Mataram.

Kedua, kisah di atas dapat menjadi alat legitimasi bagi apa yang kini diyakini ada pada Kraton Mataram di Yogyakarta, yaitu bahwa Kraton tersebut menganut agama Islam, dan raja

[18)] Orang Jawa mengenal istilah *"othak-athik, gathuk"* dan *"nggathuk-nggathukke"*, yang kurang lebih berarti mereka-reka berbagai hal sedemikian rupa sehingga satu hal dengan hal lain -yang semula tidak tampak kaitannya- menjadi tampak saling terkait dan dapat dipahami sebagai suatu kesatuan, atau masuk akal.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Mataram adalah suami dari Ratu Kidul, penguasa jagad lelembut di Laut Selatan. Legitimasi ini datang dari dua sumber, yakni: (a) nenek moyang, yang terwujud dalam sosok Raja Sindula yang telah lama meninggal namun muncul kembali, dan (b) para dewa, yang restunya diwujudkan dalam bentuk kilat dan halilintar. Restu dari atas merupakan hal yang penting dalam budaya Jawa, dan ini harus bersumber pada dua hal tadi: nenek-moyang dan penguasa dunia supernatural.

Dengan mengacu pada episode mitos Jawa di atas, -yang oleh banyak orang Jawa diyakini kebenarannya-, maka masa pra-Hindu, Hindu, Budha dan Islam di Jawa kemudian tidak lagi dipandang sebagai masa-masa dengan perbedaan-perbedaan yang sangat mencolok atau tidak berkaitan sama sekali, tetapi seperti periode-periode sejarah orang Jawa yang sambung-menyambung, di mana peristiwa-peristiwa yang akan terjadi pada masa berikutnya sebenarnya telah terkandung dan diketahui dalam masa sebelumnya. Melalui mitos tersebut kehadiran Islam di Jawa kemudian terasa sah, dalam arti masuk akal, dan dapat diterima sebagai agama Kraton Jawa di masa kini. Diterimanya agama Islam oleh Kraton dapat dipandang sebagai sebuah kemenangan bagi Islam, karena kemudian Islam dapat menjadi ideologi yang dominan, menjadi ideologi acuan, untuk menafsirkan kehidupan masyarakat Jawa serta hubungan antara Raja dengan Rakyat di dalamnya. Di sini Islam tampak sebagai sesuatu yang superior, yang "lebih tinggi", daripada yang pra-Islam.

Di lain pihak, penerimaan Islam itu sendiri -berdasarkan mitos di atas- sebenarnya telah memiliki akar di masa lampau, sebelum datangnya Islam. Kedatangan dan penerimaan Islam pada masa Panembahan Senopati merupakan suatu hal yang telah disahkan oleh apa yang terjadi di masa pra-Islam. Dilihat dari sudut ini, Islam dapat dianggap sebagai sesuatu yang lebih "muda", lebih *junior,* dan karena itu pula *inferior*[19]. Di

[19] Predikat muda, *junior* dan *inferior* ini jangan diartikan sebagai sesuatu yang bersifat absolut dan terkandung dalam obyek yang memiliki predikat tersebut. Predikat atau

Buku ini tidak diperjualbelikan.

sinilah kemudian tercapai keseimbangan -sesuatu yang selalu ingin diraih oleh orang Jawa, baik pada tatanan sosial maupun kognitif-, karena apa yang superior dalam satu konteks, menjadi inferior dalam konteks yang lain. Di sini pula tampak sebuah hasil upaya sinkretisasi yang optimal. Sinkretisasi yang berusaha mewujudkan keseimbangan dan keselarasan pada hubungan antarelemen dari prinsip-prinsip yang berlawanan, dalam suatu kesatuan yang utuh, sehingga tidak ada elemen yang dapat dikatakan superior maupun inferior secara mutlak.

Selain itu, dengan adanya mitos tentang Nyai Rara Kidul yang akan menikah dengan raja Jawa, dan raja ini akan memantapkan Islam sebagai agama kerajaan, maka tokoh dari dunia lelembut ini -yang boleh dikatakan merepresentasikan unsur pra-Islam-, menjadi tidak lagi terlihat sebagai sosok yang berlawanan dengan Islam. Jadi, keberadaan mitos ini telah membuat elemen-elemen simbolis dari masa pra-Islam menjadi tidak lagi tampak berlawanan dengan elemen-elemen Islam. Bahkan elemen-elemen tersebut malah mendukung dan mensahkan kehadiran elemen-elemen Islam.

e. Ratu Kidul, Raja Jawa, dan Sunan Kalijaga : Relasi Kooperatif

Harmonisasi atau penyelarasan unsur-unsur kepercayaan dari masa pra-Islam dengan unsur-unsur kepercayaan dalam agama Islam tampak dalam bagian lebih lanjut dari kisah tentang Panembahan Senopati di atas. Diceriterakan di situ bahwa sebelum menjadi raja Mataram Panembahan Senopati pergi menghanyutkan diri di sungai Umpak (Opak?), hingga dia mencapai muara sungai tersebut di laut, yakni Laut Selatan. Kemudian dia naik ke darat, berdiri di tepi laut dan berdoa, hingga

konsep-konsep ini semua hanyalah bagian dari suatu sistem klasifikasi simbolis, yang berada pada tingkat kognitif.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

"…. datang halilintar, angin, dan hujan. Pohon-pohon banyak yang lusuh dan roboh. Gelombang Laut mengalun, besarnya sama dengan gunung berenang. Suaranya sangat menakutkan, dan airnya panas seperti air mendidih. Ikan banyak yang terdampar dan terbentur pada karang, akhirnya banyak yang mati di daratan. Keadaan itu disebabkan oleh pengaruh doa permohonan Senopati kepada Tuhan".

Keadaan ini menyebabkan Ratu Kidul, yang bergelar Nyai Rara Kidul dan konon kabarnya luar biasa cantiknya, kaget melihat keributan yang terjadi. Dia kaget melihat bencana yang menimpa ikan-ikan serta berubahnya air lautan menjadi panas. Suara laut juga sangat menakutkan.

"..Rara Kidul berkata dalam hati : "Selama hidupku belum pernah melihat keadaan laut seperti ini. Ada apa gerangan? Apakah terjadi kehancuran di bumi (*goro-goro*), apakah matahari jatuh dan akan terjadi kiamat?"

Nyai Rara Kidul kemudian keluar, berdiri di atas air. Melihat dunia terang tidak ada apa-apa hanya ada seorang yang sakti, berdiri di tepi pantai mengheningkan cipta. Nyai Kidul berkata sendirian: "Inilah kiranya yang menyebabkan adanya gara-gara di laut". Dan ia juga mengetahui apa yang menjadi kehendak Senopati. Rara Kidul segera menghampiri, kemudian bersembah, mencium kaki Senopati dan berkata dengan rayuan, meminta belas kasihan :"Silahkan tuan menghilangkan kesedihan hati paduka, supaya segera hilang adanya huru-hara ini, dan segera kembali kerusakan-kerusakan yang terjadi pada isi laut yang terkena pengaruh huru-hara. Tuan (Gusti), kasihanilah hamba, karena laut ini hamba yang menjaga. Bahwa apa yang paduka mohon kepada Tuhan sekarang sudah terkabul. Paduka dan turun paduka akan menjadi raja, memerintah tanah Jawa tidak ada saingannya. Dan, juga jin, peri, periangan di seluruh Jawa tunduk pada paduka. Apabila kelak paduka mendapat musuh, semuanya akan membantu. Sekehendak paduka,

Buku ini tidak diperjualbelikan.

mereka menurut saja, karena paduka adalah pendiri (cikal bakal) raja di Tanah Jawa.

Senopati Ingalaga setelah mendengar ujar Nyai Rara Kidul, sangat merasa lega di hati, dan huru-hara tadi juga segera berhenti, dan ikan yang sudah mati hidup kembali."

Selanjutnya dikisahkan bahwa Senopati kemudian pergi bersama Nyai Rara Kidul meninjau istananya di Laut Selatan.

"Demikian Sang Senopati berada di Laut Selatan selama tiga hari tiga malam, hidup sebagai suami isteri dengan Rara Kidul. Senopati setiap hari diwejang tentang ilmu bila seseorang menjadi Raja, yang memerintah orang dan jin serta peri.

"Kanda sangat berterima-kasih Nimas, atas semua petunjukmu" ujar sang Senopati sahdu. "Dan kanda juga percaya. Sebaliknya, kelak jika Mararam menghadapi musuh, yang disuruh memberitahukan anda siapa? Orang Mataram tentu tidak ada yang melihat pada anda".

Rara Kidul menyahut :"Itu soal gampang saja. Jika paduka hendak memanggil saya, sidakep mengheningkan cipta, kemudian melihat ke angkasa. Tentu hamba akan segera datang, dan hamba membawa prajurit jin dan peri perayangan, juga peralatan perang".

Senopati berpamit lagi :"Nimas, kanda minta diri pulang ke Mataram. Semua pesan anda akan kanda laksanakan".

Senopati kemudian berangkat seperti semula, berjalan di atas laut seperti di daratan. Tiba di Parangtritis, kaget melihat sang Pendita Sunan Kalijaga, duduk tafakur di bawah Parangtritis. Senopati segera menghampiri dan meminta dengan sangat dimaafkan, karena memperlihatkan kesaktiannya berjalan di atas air tidak basah. Sunan Kalijaga bersabda : "Senopati, hentikan kamu memamerkan kesaktianmu itu. Itu namanya orang kibir (sombong). Para wali tidak mau memakai cara yang demikian, karena akan terkena murka Tuhan. Jika kamu ingin tetap selamanya menjadi Raja, berjalanlah seperti sebenarnya saja. Mari ke Mataram, saya ingin melihat rumahmu".

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Kemudian berangkat bersama. Sudah tiba di Mataram. Sang Pendita melihat istana Senopati belum memakai pagar, kemudian bersabda : "Rumahmu tidak memakai pagar bata, itu tidak baik. Jadi kamu menjadi orang yang sombong, mengandalkan kesaktian dan kekebalan kamu; umpama kerbau dan sapi tanpa kandang, tentu akan lepas ke mana-mana. Kerbau, sapi itu lebih baik kamu ikat, kalau malam masukkan ke dalam kandang, di luar suruh orang menjaga, dan serahkan kepada Allah. Dan lagi perumahanmu lebih baik memakai pagar di luar, namanya pagar bumi. Orang Mataram setiap musim kemarau suruhlah mencetak bata. Jika sudah banyak, bangunkan kota yang ramai."

Sang Pendita kemudian mengambil tempurung berisi air. Tempurung dikucurkan memutar sambil berzikir. Sang Pendita bersabda: "Jika kamu kelak membangun kota, turutkan ini". Senopati menyanggupi. Sang Pendita kemudian pamit pulang." (Sudibjo, t.t. 105-107).

Tiga tokoh yang berasal dari masa dan dunia yang berbeda muncul dalam episode Babad di atas yakni Nyai Rara Kidul, Senopati, dan Sunan Kalijaga. Nyai Rara Kidul adalah ratu mahluk halus dari Laut Selatan yang dapat kita katakan berasal dari masa pra-Islam, namun tetap ada hingga masa kini. Senopati adalah raja Mataram (Jawa) yang pertama yang mengadakan persekutuan dengan Nyai Rara Kidul. Di sini terbentuk relasi kooperatif antara elemen pra-Islam dengan elemen Jawa. Oleh karena kerjasama dengan Ratu mahluk halus tersebut dilakukan oleh seorang Raja, maka apa yang dilakukan oleh Senopati tidak dipandang sebagai suatu tindakan yang salah oleh orang Jawa, tetapi malah sah.

Selanjutnya Senopati juga bertemu dengan Sunan Kalijaga. Dari tokoh utama Walisongo yang mengIslamkan Tanah Jawa ini Senopati memperoleh peringatan, bukan dalam hal persekutuannya dengan Nyai Rara Kidul, tetapi dalam hal pamer kesaktiannya, yaitu mampu "berjalan di atas air tanpa basah" dan "membangun rumah tanpa pagar". Sunan Kalijaga kemudian memberi nasehat agar Senopati tidak pamer kesaktian jika "ingin tetap selamanya

Buku ini tidak diperjualbelikan.

menjadi Raja". Selanjutnya Sunan Kalijaga menyuruh Senopati agar memagari rumahnya. Beliau juga turut menentukan batas di mana Senopati harus membuat pagar.

Pertemuan Senopati dengan Sunan Kalijaga serta bantuan yang diberikan Kanjeng Sunan ini dapat ditafsirkan sebagai bantuan Sunan kepada Senopati yang akan menjadi raja di Jawa. Jadi bagian ini menunjukkan adanya relasi kooperatif antara elemen Jawa dengan elemen Islam. Relasi tersebut sekaligus juga menyiratkan ramalan, karena Sunan Kalijaga mengatakan "..Jika kamu ingin tetap selamanya menjadi Raja, berjalanlah seperti sebenarnya saja".

Selanjutnya, dari kisah kelahiran Nyai Rara Kidul sebelumnya, kita ketahui bahwa ratu mahluk halus ini ternyata tidak menolak berhubungan dengan Raja Jawa yang akan menetapkan Islam sebagai agama di Jawa. Bahkan, Sunan Kalijaga juga tidak mencela hubungan antara Senopati dengan Nyai Rara Kidul. Hal ini dapat ditafsirkan sebagai restu yang implisit sifatnya bagi relasi tersebut. Artinya, orang Jawa tidak dilarang untuk menjalin kerjasama dengan mahluk halus. Dari sini dapat ditarik suatu tafsir bahwa Islam dan pra-Islam dapat bersatu dengan Jawa.

Dalam konteks ini Senopati seolah-olah menjadi pusat dari relasi-relasi yang ada, karena Senopati bekerjasama di satu pihak dengan Nyai Rara Kidul yang dapat dilihat sebagai representasi elemen pra-Islam, dan di lain pihak dengan Sunan Kalijaga, yang merupakan representasi elemen Islam. Apabila tokoh Senopati kita pandang sebagai unsur budaya Kraton Jawa yang juga merupakan pusat peradaban dan budaya Jawa, maka kisah persekutuan Senopati dengan Nyai Rara Kidul dan pertemuannya dengan Sunan Kalijaga di atas dapat ditafsirkan sebagai suatu upaya sinkretisasi elemen-elemen pra-Islam, Jawa dan Islam yang relasi-relasinya dapat digambarkan sebagai berikut.

Nyai Rara Kidul	: Pn. Senopati	: Sn. Kalijaga ::	
Pra-Islam	: Jawa	: Islam	

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Artinya, relasi antara Nyai Rara Kidul dengan Panembahan Senopati adalah seperti relasi antara budaya pra-Islam dengan budaya Jawa, dan relasi antara Panembahan Senopati dengan Sunan Kalijaga adalah seperti relasi antara budaya Jawa dengan budaya Islam. Relasi-relasi ini -sebagaimana ditunjukkan oleh episode di atas- adalah relasi kooperatif. Melalui kisah di atas orang Jawa kemudian dapat memandang hal-hal yang bersifat pra-Islami, Jawa dan Islami sebagai unsur-unsur yang berhubungan satu sama lain secara harmonis dan erat, tidak berlawanan satu sama lain, sehingga kisah di atas dapat menjadi sebuah *model of* (Geertz, 1973) bagi orang Jawa untuk memahami dan menempatkan berbagai unsur yang berasal dari sistem prinsip pra-Islam, Jawa, dan Islam, dalam sebuah kerangka pemikiran yang utuh dan harmonis.

Bagi mereka yang percaya pada kebenaran kisah-kisah Babad di atas, apa yang terjadi dan dilakukan oleh Senopati bukan tidak mungkin akan digunakan sebagai *model for* perilaku mereka sehari-hari, dan sekaligus juga model bagi upaya mereka untuk memperoleh apa yang telah berhasil dicapai oleh Panembahan Senopati. Jika ini terjadi, maka hal itu menunjukkan bahwa sinkretisasi telah berlangsung tidak hanya pada tingkat kognitif, tetapi juga pada tingkat perilaku, dan ini pun akan dipandang sebagai suatu hal yang wajar dan sah, karena ditafsirkan melalui kacamata yang sinkretik pula. Dari sudut pandang semacam inilah kita dapat mengatakan bahwa apa yang tercantum dalam *Babad Tanah Jawi* adalah sebagian dari apa yang disebut Agama Jawi atau Kejawen, yang memiliki warna dan unsur sinkretis yang pekat dan padat.

3. ISLAM JAWA DI MASA DEPAN

Setelah kita mengetahui wahana bagi berlangsungnya sinkretisasi Jawa Islam di masa yang lalu, dan melihat hasilnya pada masa sekarang, muncul pertanyaan: bagaimana kira-kira wajah Islam di Indonesia di masa yang akan datang?

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Pertanyaan ini sungguh hampir tidak mungkin dijawab, sebab wajah Islam sebagai suatu sistem budaya di mana pun akan selalu mengalami perubahan. Seandainya toh ada jawaban yang bisa diberikan terhadap pertanyaan tersebut, maka jawaban itu sebenarnya hanyalah sebuah potret sesaat; sebuah potret Islam pada satu titik waktu tertentu, yang tentu saja tidak akan sesuai dengan realita yang ada, yakni Islam yang terbuka terhadap proses interpretasi yang terus-menerus dan karena itu pula mengalami perubahan terus-menerus. Oleh karena itu, pertanyaan yang lebih sesuai untuk dikemukakan adalah: proses apa yang akan terjadi berkenaan dengan Islam sebagai suatu sistem ajaran di masa-masa yang akan datang? Mengingat pembicaraan kita di sini adalah tentang budaya Islam dan Jawa yang tidak dapat terlepas dari konteks Indonesia, maka jawaban atas pertanyaan ini juga harus memperhitungkan keberadaan tiga elemen tersebut.

Dilihat dari perspektif Jawa dan Indonesia, Islam akan terus-menerus mengalami proses penJawaan, artinya berbagai idiom, prinsip, nilai dan norma Islam akan ditafsirkan oleh orang Jawa dalam kerangka berfikir mereka yang *nJawani, menJawa,* tetapi sekaligus juga mulai mengIndonesia. Sebagian besar proses ini saya kira tidak akan dapat kita ketahui dengan baik detailnya, karena (1) ini semua berlangsung lewat tradisi lisan, yang disampaikan dari generasi ke generasi, serta karena (2) langkanya penelitian dan pendokumentasian mengenai proses itu sendiri.

Proses penJawaan ini tentu tidak dapat kita asumsikan sama dengan proses penJawaan di masa yang lalu, ketika budaya Jawa belum banyak menyerap ide-ide dari Barat dan budaya Indonesia[20]. Sebagaimana kita ketahui, masyarakat Jawa kini berada dalam sebuah sistem budaya yang lebih besar (walau-

[20] Proses yang sama dengan penJawaan Islam sebenarnya juga terus terjadi pada berbagai budaya lokal di Indonesia yang bertemu dengan budaya Islam. Namun seperti halnya dengan proses di Jawa, proses ini tidak akan banyak kita ketahui

Buku ini tidak diperjualbelikan.

pun budaya ini tidak selalu lebih kuat pengaruhnya terhadap kehidupan orang Jawa, dibanding budaya Jawa sendiri), yaitu budaya Indonesia. Oleh karena itu, proses Jawanisasi Islam kini berjalan seiring dengan proses Indonesianisasi Islam. Dalam konteks ini maka Islam di Jawa dengan sendirinya akan mendapat dua warna atau lebih, yaitu warna Jawa dan warna Indonesia. Namun, oleh karena apa yang Jawa dan Indonesia ini juga tidak selalu jelas, maka warna-warna tersebut juga tidak selalu dapat didefinisikan dengan jelas dalam kehidupan sehari-hari.

Saya hanya bisa menduga bahwa di masa-masa mendatang tampaknya penciptaan relasi-relasi genealogis, analogis, empiris, profesis dan kooperatif pada tatanan simbolis melalui media ceritera atau mitos akan semakin berkurang, walaupun tidak hilang. Di lain pihak, berbagai macam kisah atau rangkaian interpretasi dengan kandungan relasi-relasi simbolis analogis yang padat, yang lebih bisa diterima oleh tipe masyarakat yang ada pada masa kini, tampaknya akan lebih banyak bermunculan. Melalui penciptaan relasi logis-transformasional semacam ini, idiom-idiom dan prinsip-prinsip Islam tampaknya juga akan dapat lebih mudah diserap oleh masyarakat Jawa[21)].

Dalam situasi semacam ini, kesulitan untuk mengatakan dengan jelas, mana yang Islam, Jawa, ataupun yang Indonesia, juga akan bertambah besar, dan mungkin memang kategori-kategori semacam itu kini telah semakin kehilangan relevansi dan kekuatan analisisnya. Mungkin sudah saatnya kita menciptakan model-model serta perangkat analisis yang baru untuk dapat lebih memahami dan menjelaskan proses dan hasil pertemuan budaya-budaya "Islam", "Jawa" dan "Indonesia", yang semakin lama memang terasa semakin rumit.

mekanisme atau cara kerjanya, karena sangat langkanya (untuk tidak mengatakan tidak ada) penelitian tentang proses tersebut.

21) Sayangnya saya belum mempunyai contoh fenomena budaya yang mana yang memperlihatkan relasi logis-transfomasional ini.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Sehubungan dengan hal itu saya berpendapat bahwa *studi mengenai proses akulturasi* di masa mendatang sebaiknya *lebih diarahkan pada kajian-kajian tentang sistem simbol dengan menggunakan pendekatan struktural.* Artinya, perhatian lebih kita tujukan pada bidang kognitif, pada makna-makna simbol dan struktur dari sistem makna yang ada, serta jenis-jenis relasi yang membentuk struktur tersebut. Ini berarti bahwa analisis simbolik-struktural atas berbagai macam fenomena dalam budaya Jawa, mulai dari mitos-mitos, ajaran-ajaran, hingga berbagai rituil dan konflik interpretasi yang ada dalam masyarakat Jawa, harus lebih digiatkan. Dengan pendekatan ini saya merasa kita akan dapat memperoleh pemahaman yang lebih baik mengenai proses akulturasi dan sinkretisasi yang berlangsung dalam kebudayaan Jawa.

Jika kita perhatikan proses sinkretisasi yang telah berlangsung antara budaya Jawa dan budaya Islam hingga saat ini, kita memperoleh kesan bahwa sinkretisasi tampaknya telah berjalan dengan mulus, dan ini terjadi karena proses tersebut berlangsung pada tataran simbolis. Bilamana kesimpulan ini benar, maka Islamisasi Jawa (dan mungkin juga di tempat-tempat lain atau pada suku-sukubangsa lain di Indonesia) di masa-masa mendatang seyogyanya juga dilakukan pada tataran ini, dan tidak pada tingkat yang kasar; bukan pada tingkat wadah tetapi pada tingkat isi. Usaha untuk melakukan sinkretisasi Jawa-Islam secara kasar tampaknya akan selalu menghadapi kegagalan. Hal ini bukan disebabkan oleh kekasarannya, tetapi karena proses sinkretisasi itu sendiri sebenarnya memang merupakan proses yang berlangsung pada tingkatan yang alus, pada tataran simbolis. Jadi, upaya sinkretisasi memang harus lebih diarahkan pada isi simbol bukan pada kulit atau wadah; atau lebih pada aspek *signified*nya, daripada aspek *signifier*nya.

Implikasi dari pandangan semacam ini adalah bahwa relasi-relasi logis-transformasional antarelemen dari sistem prinsip Jawa, Islam ataupun sistem prinsip yang lain, perlu diciptakan terus-menerus, sebagaimana telah dilakukan oleh

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Sunan Kalijaga dan ulama-ulama Islam di masa yang lalu. Dengan cara demikian maka sinkretisasi Jawa dan Islam akan dapat berlangsung terus, dan dengan begitu pula budaya Jawa dan Islam akan dapat selalu relevan dengan kehidupan sehari-hari orang Jawa dan orang Islam sendiri.

4. PENUTUP

Pada bagian ini saya telah mencoba memperlihatkan hasil sebuah proses akulturasi yang terjadi dalam alam pikiran orang Jawa. Analisis atas proses ini diarahkan terutama pada mitos-mitos yang hidup dan berkembang dalam masyarakat Jawa, yang antara lain tercantum dalam *Babad Tanah Jawi.* Asumsi analisis ini adalah bahwa dalam berbagai episode ceritera Babad tersebut kita dapat menemukan struktur berfikir orang Jawa. Struktur pemikiran ini mencerminkan upaya kognitif orang Jawa untuk menyelaraskan dan menggabungkan berbagai elemen dari budaya pra-Islam, budaya Jawa dengan elemen budaya Islam, dalam suatu kerangka simbolis yang dapat mereka gunakan untuk menafsirkan, memahami dan memanfaatkan berbagai prinsip ajaran, perilaku dan lingkungan yang mereka hadapi dalam kehidupan sehari-hari. Dengan kata lain, berbagai kisah dalam Babad mencerminkan salah satu hasil proses sinkretisasi dalam bidang "agama" di kalangan orang Jawa.

Analisis atas beberapa episode kisah dalam *Babad Tanah Jawi* juga menunjukkan bahwa sinkretisasi budaya pra-Islam dengan Islam dalam kerangka budaya Jawa berhasil dicapai atau dilakukan oleh orang Jawa dengan *membangun berbagai relasi simbolis* antarunsur-unsur dari sistem-sistem prinsip yang ada, yang diwujudkan menjadi: (1) relasi genealogis; (2) relasi analogis; (3) relasi historis; (4) relasi profesis dan (5) relasi kooperatif, antartokoh dan kisah yang dipandang melambangkan budaya pra-Islam, Jawa dan Islam. Dengan adanya relasi-relasi simbolis ini, orang Jawa tidak lagi melihat keterpisahan

Buku ini tidak diperjualbelikan.

atau jurang yang tak terjembatani antara budaya Pra-Islam, Jawa dengan Islam. Sebaliknya, dengan adanya berbagai relasi simbolis tersebut maka budaya Jawa, Pra-Islam dan Islam dapat dipandang sebagai suatu kesatuan, sebagai elemen-elemen yang tidak terpisahkan, yang sekaligus membentuk suatu kerangka pemikiran, kerangka tafsir baru, yang tidak Islam tetapi juga bukan pra-Islam, yang dapat disebut sebagai "BUDAYA JAWA". Relasi-relasi simbolik ini dihadirkan dalam berbagai bidang kehidupan bagaikan benang-benang emas di sela-sela tenunan tirai budaya Jawa yang menjadi model bagi orang Jawa untuk memahami jagad dan pengalaman hidup mereka sehari-hari. Tirai budaya tersebut menjadi *Babad* ketika dituliskan, menjadi *Tembang* bila dilantunkan, menjadi *Wayang* saat dipentaskan, dan menjadi *Kerukunan* ketika diaktualisasikan.

Berkenaan dengan wajah "budaya Jawa" atau "budaya Islam Jawa" ini di masa mendatang, tampaknya budaya tersebut akan semakin diperkaya dengan unsur-unsur budaya baru yang berasal baik dari budaya Indonesia maupun budaya Barat. Upaya untuk menyelaraskan unsur-unsur baru dengan unsur-unsur budaya Jawa tampaknya juga akan lebih banyak dilakukan dengan membangun relasi-relasi simbolis analogis-transformasional, daripada membangun relasi-relasi simbolis yang lain.

ooooo

Buku ini tidak diperjualbelikan.

BAB IX

SAWERIGADING, DEWI SRI, LARANGAN INCEST DAN KEKUASAAN

TAFSIR ATAS MITOS DAN BUDAYA BUGIS -MAKASSAR DAN JAWA

1. SAWERIGADING **DAN** DEWI SRI..... **378**

2. LÉVI-STRAUSS, MITOS DAN LARANGAN INCEST **380**

3. LARANGAN INCEST **DAN PERNIKAHAN DALAM** SAWERIGADING **DAN** DEWI SRI..... **387**

- **a. Larangan** Incest **dan Pernikahan dalam** Sawerigading..... **388**
- **b. Larangan** Incest **dan Pernikahan dalam** Dewi Sri **394**
- **c.** Sawerigading **dan** Dewi Sri**: Relasi Inversional (Pembalikan)** **401**

4. PERNIKAHAN IDEAL, PELAPISAN SOSIAL DAN KEKUASAAN..... **405**

- **a. Pernikahan Ideal: Bugis-Makassar dan Jawa** **405**
- **b. Pelapisan Sosial: Bugis-Makassar dan Jawa** **415**
- **c. Mitos, Kekuasaan dan Kesejahteraan: Bugis-Makassar dan Jawa**..... **425**
- **d. To-Manurung: Sawerigading :: Mintaraga : Dewi Sri**..... **434**

5. KESIMPULAN..... **436**

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

BAB IX

SAWERIGADING, DEWI SRI, LARANGAN INCEST DAN KEKUASAAN

TAFSIR ATAS MITOS DAN BUDAYA BUGIS -MAKASSAR DAN JAWA[1)]

Sebuah pertanyaan mungkin masih menggantung dalam pikiran sebagian pembaca berkenaan dengan analisis struktural yang telah saya terapkan pada dongeng Bajo, mitos Jawa dan novel Indonesia modern di depan, yakni: bisakah analisis struktural tersebut diterapkan pada ceritera-ceritera yang berasal dari dua sukubangsa yang berbeda? Jika mungkin, bagaimana kira-kira menerapkannya?

Dalam bab-bab sebelumnya memang terlihat bahwa dongeng Bajo yang saya analisis adalah sebuah dongeng utuh yang berasal dari satu sukubangsa, suku bangsa Bajo. Mitos Jawa yang saya analisis -yang walaupun tidak lagi saya perlakukan secara utuh, karena saya hanya memilih episode-episode tertentu yang menunjukkan jejak-jejak sinkretisasi-, adalah mitos yang juga berasal dari satu sukubangsa, sukubangsa Jawa. Berikutnya, ceritera Indonesia modern yang saya analisis -walaupun terdiri dari tiga ceritera-, juga masih berasal dari satu sumber, satu pengarang, yakni Umar Kayam. Dua ceritera di situ saya perlakukan secara utuh -yakni *Sri Sumarah* dan *Bawuk*- sedang yang lain -*Para Priyayi*- hanya saya ambil episode-episodenya

1) Versi awal tulisan ini telah disampaikan dalam seminar internasional "Sawerigading dan Variasinya" yang diselenggarakan oleh Balai Kajian Sejarah dan Nilai Tradisional Makassar, di Masamba, Luwu, Sulawesi Selatan, 10-14 Desember 2003.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

yang memiliki kesamaan atau kemiripan dengan ceritera *Sri Sumarah* dan *Bawuk*.

Sementara itu, bilamana kita baca dan telaah secara seksama berbagai ceritera rakyat yang tersebar di berbagai sukubangsa di kawasan Nusantara, kita akan menemukan kesamaan-kesamaan dan kemiripan-kemiripan pada unsur-unsur, tema ataupun jalan ceritanya. Kesamaan dan kemiripan ini juga telah menarik perhatian para peneliti ceritera rakyat, sejarah, mitos dan legenda-legenda yang hidup dalam masyarakat. Beberapa penjelasan atau pemikiran juga telah dikemukakan berkenaan dengan kesamaan dan kemiripan tersebut[2)]. Pertanyaannya kemudian adalah bisakah analisis struktural kita terapkan pada mitos yang berasal dari kebudayaan-kebudayaan yang berbeda? Masih bisakah strategi-strategi analisis seperti di depan digunakan?

Sebelum munculnya strukturalisme Lévi-Strauss para ahli antropologi umumnya berusaha memahami dan menjelaskan kesamaan-kesamaan antarmitos tersebut dengan menggunakan sudut pandang sejarah, atau lebih tepatnya perspektif penyebaran kebudayaan (diffusionisme) (lihat Boas, 1968). Di situ kesamaan atau kemiripan tersebut dianggap sebagai hasil dari adanya kontak kebudayaan atau kontak antara masyarakat pemilik ceritera rakyat tertentu dengan masyarakat yang lain. Kontak ini kemudian menyebabkan adanya perubahan-perubahan pada ceritera rakyat tersebut, yang hasil akhirnya adalah kesamaan-kesamaan atau kemiripan-kemiripan pada beberapa ceritera rakyat yang dimiliki oleh kedua masyarakat yang bertemu. Penjelasan semacam ini tentu dapat dan mudah diterima oleh banyak kalangan, karena sangat masuk akal. Akan tetapi bilamana tidak didukung oleh data sejarah kebudayaan yang memadai dan meyakinkan, maka penjelasan semacam itu akan

[2)] Selanjutnya istilah ceritera rakyat akan dipakai silih berganti dengan mitos. Saya menganggap bahwa pembedaan-pembedaan yang pernah dilakukan berkenaan dengan konsep-konsep 'ceritera rakyat', 'mitos', 'legenda' dan sebagainya tidak terlalu penting untuk diperhatikan dalam pembicaraan di sini.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

sangat mudah terperosok menjadi spekulasi sejarah atau sejarah "palsu", *sejarah-sejarahan* (*pseudo history*), daripada sejarah yang "beneran", yang secara empiris memang pernah terjadi.

Untuk masyarakat-masyarakat sederhana yang banyak menjadi obyek kajian para ahli antropologi, data mengenai hal-hal yang terjadi di masa lampau pada umumnya sangat sedikit atau hampir tidak ada, sehingga penjelasan sejarah seperti itu biasanya tidak lagi dapat digunakan dengan baik. Jika demikian, kerangka pemikiran atau paradigma seperti apa yang dapat kita gunakan untuk memberikan penjelasan yang dapat diterima, yang "masuk akal", mengenai adanya kesamaan-kesamaan antar berbagai ceritera rakyat tadi? Atau bagaimana kita dapat menjelaskan kesamaan-kesamaan tersebut dengan paradigma yang tidak historis, namun tetap "ilmiah"?

Di sini saya mencoba menampilkan analisis saya atas dua buah mitos, yakni mitos Sawerigading dari kalangan orang Bugis-Makassar, dan mitos Dewi Sri dari kalangan orang Jawa, dengan menggunakan analisis struktural ala Lévi-Strauss. Dimulai dari adanya kesamaan-kesamaan atau kemiripan-kemiripan pada episode-episode tertentu dari dua mitos tersebut, strategi analisis ini -sebagaimana terlihat di sini- ternyata dapat menghasilkan sebuah pemahaman baru mengenai budaya Bugis-Makassar dan Jawa. Dengan kata lain, mitos-mitos di sini dianalisis bukan hanya untuk ditampilkan strukturnya, tetapi juga untuk diketahui dan ditentukan relasinya dengan struktur-struktur lain yang ada dalam masyarakat pemiliknya. Dari sini akan dapat diungkapkan struktur budaya masyarakat pendukung mitos tersebut, sehingga mitos di sini dapat menjadi sebuah jendela -bukan hanya untuk melihat 'batin sosial' suatu masyarakat- tetapi juga untuk melongok ke dalam 'struktur dalam' (*deep structure*) suatu masyarakat.

1. *SAWERIGADING* DAN *DEWI SRI*

Mengapa saya memilih mitos dari kalangan orang Bugis-Makassar dan orang Jawa? Hal ini sebenarnya karena kebetulan saja,

Buku ini tidak diperjualbelikan.

yaitu karena spesialisasi sukubangsa saya dalam kajian antropologi adalah Bugis-Makassar[3)], sedangkan saya sendiri adalah orang Jawa. Pemilihan ceritera Sawerigading adalah karena permintaan dari panitia seminar "Sawerigading" bahwa saya harus menulis sesuatu mengenai Sawerigading. Sementara saya sendiri ingin pembicaraan mengenai mitos atau tokoh Sawerigading tidak menjadi terlalu sempit atau terbatas pada mitos dan budaya orang Bugis-Makassar, yang memiliki mitos tersebut. Agar pembicaraan mengenai mitos Sawerigading bisa lebih meluas, bisa melewati batas-batas budaya Bugis-Makassar, maka membandingkan mitos tersebut dengan mitos yang berasal dari sukubangsa lain merupakan cara yang paling mudah. Untuk itu saya memilih mitos Dewi Sri dari Jawa yang -seperti halnya mitos Sawerigading- juga sangat populer di kalangan orang Jawa, terutama di daerah pedesaan. Alasan saya memilih mitos Jawa adalah karena sebagai orang Jawa bekal pengetahuan saya mengenai budaya Jawa bisa saya manfaatkan untuk memahami mitos tersebut. Jadi pilihan untuk membandingkan mitos Sawerigading dengan Dewi Sri adalah sebuah kebetulan belaka. Oleh karena itu, jika toh akhirnya di dalamnya kita dapatkan kesamaan-kesamaan yang menunjukkan pola-pola tertentu, hal itu tentunya adalah sebuah kebetulan juga.

Penjelasan ini perlu saya kemukakan, karena saya khawatir akan ada pembaca yang menduga bahwa mitos-mitos yang saya bandingkan di sini adalah mitos yang sudah memperlihatkan pola-pola kesamaan tertentu, yang kemudian menjadi dasar bagi saya untuk menentukan mitos yang akan saya bandingkan. Jika ini yang terjadi, sebagian pembaca mungkin akan menduga bahwa pemilihan mitos yang saya lakukan sudah *bias* dan analisis yang

[3)] Ada semacam konsensus tidak tertulis di kalangan para ahli antropologi di dunia, bahwa setiap ahli antropologi sebaiknya memiliki satu sukubangsa tertentu, X misalnya, untuk menjadi obyek kajiannya secara serius. Dengan begitu dia akan dikenal sebagai ahli sukubangsa X tersebut. Dalam hal ini saya telah memilih sukubangsa Bugis-Makassar sebagai sukubangsa untuk kajian antropologi saya.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

saya lakukan di sini lebih ditujukan untuk "membenarkan" dugaan-dugaan atau pendapat-pendapat yang sudah ada pada saya sebelumnya, sehingga proses perjalanan mengkaji mitos ini akan dipandang tidak "obyektif" lagi. Meskipun dugaan seperti ini sebenarnya tidak perlu terlalu dirisaukan, karena sah-sah saja, dan secara keilmuan tidak akan berpengaruh besar terhadap hasil analisis di sini, namun tidak ada salahnya juga saya mengemukakan dasar pemilihan mitos di sini yang sifatnya kebetulan, tidak mengandung rekayasa-rekayasa tertentu.

Mitos Sawerigading dan mitos Dewi Sri merupakan mitos-mitos yang sangat populer di kalangan masyarakat pendukungnya. Ini terlihat antara lain dari banyaknya versi mitos Sawerigading pada masyarakat Bugis-Makassar di Sulawesi Selatan (lihat Siojang, dkk, 1990; Sumange, 1990; Syah, 1990; Rauf, 1990) dan persebaran-nya di kawasan Sulawesi pada umumnya (Mattulada, 1990), dan banyaknya mitos Dewi Sri dalam masyarakat Jawa (lihat Suyami, 2001). Tidak semua versi mitos ini sama persis isinya. Di sana-sini ada perbedaan yang cukup jelas, bahkan versi tertentu bisa memuat sebuah episode yang tidak terdapat dalam versi yang lain.

Berbagai kajian juga telah dilakukan atas berbagai versi dari dua mitos ini, sebagaimana terlihat dari berbagai tulisan yang dihimpun oleh Mattulada dengan judul *Sawerigading* (1990) dan kajian Suyami. Sayangnya telaah-telaah ini umumnya tidak begitu kuat kerangka teorinya, sehingga tafsir-tafsir yang lebih dalam dan komprehensif mengenai dua mitos tersebut masih belum kita temukan sampai sekarang. Analisis mitos Sawerigading dan Dewi Sri di sini ditujukan untuk mengatasi kelemahan ini.

Perlu dicatat di sini bahwa dalam menganalisis mitos Sawerigading saya agak kesulitan menemukan versi yang saya anggap cukup utuh dan memperlihatkan nuansa mitologisnya. Kebanyakan versi yang saya temukan (lihat Mattulada, 1990) berciri: (a) tidak lagi utuh (karena telah mengalami penyuntingan dan pemotongan di banyak tempat), walaupun nuansa mitologisnya

Buku ini tidak diperjualbelikan.

terlihat jelas, atau sebaliknya, yaitu (b) nuansa mitologisnya tidak lagi kuat, akan tetapi isinya cukup lengkap. Berbagai tulisan yang membahas mitos Sawerigading umumnya menampilkan mitos ini sudah dalam bentuk suntingan (diedit). Kalau toh ada teks yang langsung dipetik dari sumber aslinya biasanya hanya episode-episode tertentu saja yang disodorkan.

Demikian pula halnya dengan mitos-mitos mengenai Dewi Sri. Suyami (2001) memang telah mengumpulkan banyak versi mitos Dewi Sri yang terserak dalam bentuk berbagai *serat* dan yang dimuat dalam beberapa hasil penelitian. Namun, lagi-lagi mitos-mitos ini hampir semuanya telah mengalami penyuntingan, sehingga bagian-bagian tertentu yang saya pandang penting kadang-kadang tidak dapat saya temukan lagi di situ. Itulah cacat yang ada pada sebagian besar kajian mitos di Indonesia. Penyuntingan atas teks-teks yang asli seringkali telah membuat unsur-unsur tertentu yang diperlukan oleh peneliti lain seringkali hilang dari teks tersebut.

2. LÉVI-STRAUSS, MITOS DAN LARANGAN *INCEST*

Mengapa saya memilih paradigma struktural Lévi-Strauss lagi untuk menelaah mitos Sawerigading dan Dewi Sri? Ada beberapa alasan. Pertama adalah bahwa paradigma ini sangat membantu peneliti memahami mitos dalam konteks budaya yang lebih luas, dan akhirnya pada pemahaman atas budaya dan masyarakat pemilik mitos itu sendiri. Sebagaimana kita ketahui, tujuan Lévi-Strauss menganalisis berbagai mitos adalah untuk dapat mengungkapkan logika-logika yang ada di balik mitos-mitos tersebut, yang juga merupakan wujud dari cara bekerjanya nalar manusia (1963). Untuk mencapai tujuan ini Lévi-Strauss membutuhkan banyak data mengenai budaya dan masyarakat yang diteliti, serta data mengenai lingkungan mereka. Oleh karena itu, hasil akhir yang dicapai biasanya bukan hanya berupa ditemukannya logika-logika yang dianggap ada di balik mitos, tetapi juga sebuah pemahaman yang cukup mendalam dan luas atas mitos, budaya dan masyarakat yang

Buku ini tidak diperjualbelikan.

dibicarakan di situ. Ini terlihat jelas misalnya dalam analisis Lévi-Strauss atas mitos Asdiwal (1976).

Kedua, adanya konsep *mytheme* (miteme) yang mengacu pada unit-unit dalam sebuah mitos yang menunjukkan relasi tertentu antartokoh di situ (Lévi-Strauss, 1963). Dalam pandangan saya, miteme merupakan sebuah konsep yang sangat operasional dan sangat banyak membantu peneliti mengungkapkan relasi-relasi penting antartokoh dalam sebuah mitos. Konsep ini merupakan implikasi dari strategi Lévi-Strauss menggunakan linguistik struktural, khususnya fonologi struktural dari Jakobson, sebagai model untuk analisis mitos. Berangkat dari berbagai miteme dan ceriteme yang terdapat dalam mitos Dewi Sri dan kemudian membandingkannya dengan miteme dan ceriteme dari mitos Sawerigading akan dapat kita ketemukan kesamaan pola-pola tertentu yang tampaknya tidak bersifat kebetulan. Misalnya saja, relasi Sawerigading dengan We Tenriabeng ternyata sama dengan relasi Dewi Sri dengan Raden Sadana, yakni saudara kembar. Mereka kemudian ingin menikah, tetapi keinginan ini tidak boleh terlaksana. Di sini seakan-akan ada "logika" tertentu di balik mitos-mitos ini yang mencerminkan cara kerja nalar manusia.

Dengan menganalisis miteme-miteme dan ceriteme-ceriteme pada sebuah mitos dan kemudian menghubungkannya dengan mitos lain -dengan tema yang berbeda dan dari masyarakat yang berbeda-, seperti yang kita lakukan di sini, akan dapat kita peroleh pemahaman yang berbeda atas mitos-mitos tersebut dengan kalau kita menganalisis masing-masing mitos secara terpisah, sendiri-sendiri. Pemahaman ini tidak hanya mengenai mitos-mitos itu saja, tetapi juga mengenai budaya masyarakat pemilik mitos tersebut.

Ketiga, adalah perhatian Lévi-Strauss pada fenomena pernikahan antarkelompok, pertukaran sosial, dan relasi-relasi kekerabatan, serta strategi analisis struktural yang menghubungkan relasi-relasi sosial ini dengan relasi-relasi lain dalam mitos. Butir ini merupakan salah satu sumbangan penting Lévi-

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Strauss dalam studi mitologi, dan ini mungkin merupakan effek tidak langsung dari posisi Lévi-Strauss sebagai seorang ahli antropologi yang sebelumnya telah melakukan studi komparatif secara struktural yang luas dan mendalam atas berbagai macam sistem kekerabatan dan perkawinan di dunia (lihat Lévi-Strauss, 1969b). Sebelum Lévi-Strauss muncul kajian-kajian mitos -yang dilakukan oleh ahli antropologi maupun bukan- umumnya sangat kurang memperhatikan aspek kekerabatan dan perkawinan dalam mitos. Kini, setelah Lévi-Strauss muncul dengan analisis mitosnya, sistem kekerabatan dan pernikahan dalam masyarakat pemilik mitos tidak lagi dapat diabaikan begitu saja oleh para ahli mitologi bilamana mereka ingin memperoleh pemahaman yang lebih baik, yang lebih menyeluruh, atas mitos yang diteliti.

Salah satu topik penting dalam antropologi kekerabatan -yang kemudian menjadi salah satu kajian utama Lévi-Strauss mengenai sistem kekerabatan dan pernikahan- adalah gejala larangan incest, yaitu larangan untuk menikah dengan kerabat-kerabat dari kategori tertentu. Menurut Lévi-Strauss larangan incest merupakan fenomena sosial yang berada dalam bidang *culture* dan *nature* sekaligus, seperti halnya fenomena bahasa, yaitu fonem.

Fonem adalah sebuah tanda. Dia tidak bermakna, tidak memiliki acuan (makna referensial), namun ketika dirangkai sehingga membentuk sebuah morfem atau kata, maka terbentuklah sebuah simbol, yakni rangkaian fonem yang mempunyai acuan, memiliki makna referensial. Sebagai sebuah tanda, fonem berada di ambang peralihan dari *nature* ke *culture,* karena fonem bersifat universal namun juga kultural. Setiap bahasa di dunia pasti memiliki fonem, karena bahasa terbangun dari fonem-fonem. Meskipun demikian, kefoneman atau fonem-tidaknya sebuah bunyi ditentukan oleh sistem bahasanya. Dalam bahasa Bali misalnya, /t/ bukanlah sebuah fonem, karena di situ tidak dikenal bunyi /t/. Yang ada dalam sistem bahasa Bali adalah fonem /th/. Bahasa Bali tidak mengenal perbedaan /

Buku ini tidak diperjualbelikan.

th/ dan /t/. Lain halnya kalau /t/ berada dalam bahasa Jawa. Di situ dia akan merupakan sebuah fonem, karena /t/ dapat menentukan makna suatu kata. Kata '*tutuk*' misalnya, berbeda maknanya dengan '*thuthuk*'.

Oleh karena sifatnya yang universal ini (yaitu ada pada semua bahasa di dunia), tetapi sekaligus juga kultural (yaitu kefoneman, fonem-tidaknya, sebuah bunyi tergantung pada sistem bahasanya, tergantung pada budayanya), maka sebuah fonem bersifat alami dan budaya sekaligus, berada di ambang antara *nature* dan *culture*. Posisi seperti ini mirip dengan posisi larangan incest dalam kehidupan manusia (Lévi-Strauss, 1969b).

Di mata Lévi-Strauss larangan incest juga merupakan ambang peralihan dari dunia alam dengan dunia budaya, dunia universal dengan dunia kultural. Larangan incest adalah sebuah aturan yang berada pada tataran alami, karena bersifat universal, artinya ada dalam semua masyarakat atau kebudayaan. Setiap masyarakat selalu memiliki larangan incest. Akan tetapi, larangan incest ini berbeda-beda antara satu masyarakat dengan masyarakat yang lain. Pada masyarakat Batak di Indonesia misalnya, seorang laki-laki dilarang menikah dengan saudara sepupu perempuan dari marga ayahnya (yang dalam antropologi disebut *parallel cousin*). Ini merupakan larangan incest karena perkawinan di antara keduanya dipandang sebagai incest atau seperti menikah dengan saudara sekandung. Sebaliknya, menikah dengan saudara sepupu perempuan dari marga ibu (yang biasa disebut *cross-cousin*) dipandang sebagai sebuah pernikahan ideal, yang baik, dan karenanya sangat diinginkan.

Lain halnya dalam masyarakat Bugis-Makassar. Di kalangan mereka ini pernikahan seorang laki-laki dengan saudara sepupunya, baik itu sepupu sekali (*sampo sikali*), sepupu dua kali (*sampo pinruang*) ataupun tiga kali (*sampo pintallung*), baik dari pihak ayah maupun ibu, sama sekali tidak dilarang, bahkan malah diinginkan. Akan tetapi, menikah dengan saudara sekandung sangat dilarang. Ini larangan incest mereka.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Kesamaan antara larangan incest dan fonem, yakni sama-sama berada pada posisi di antara *nature* dan *culture,* itulah yang membuat strategi Lévi-Strauss memanfaatkan metode dan prosedur analisis linguistik untuk menganalisis gejala kebudayaan -dalam hal ini sistem kekerabatan dan pernikahan-, menjadi sah dan masuk akal.

Fonem merupakan unit bahasa terkecil yang membedakan arti. Dari fonem-fonem inilah suatu bahasa tersusun. Bahasa merupakan alat untuk komunikasi. Dengan demikian fonem dapat kita pandang sebagai dasar bagi terbangunnya sebuah sarana komunikasi dan dasar bagi terjadinya proses komunikasi itu sendiri. Jika larangan incest adalah sebuah gejala yang seperti fonem, maka larangan incest tentunya juga dapat dipandang sebagai dasar bagi terjadinya proses komunikasi. Lantas, komunikasi seperti apa kira-kira, yang didasarkan pada larangan incest?

Dalam kehidupan manusia, larangan incest -menurut Lévi-Strauss- telah mendorong munculnya fenomena pertukaran wanita antarkelompok-kelompok kekerabatan[4)]. Fungsi pertukaran inilah yang membuat larangan incest dapat dipandang sebagai sisi lain dari fenomena eksogami, yakni aturan yang mengharuskan seseorang menikah dengan mereka yang berasal dari luar kelompok kekerabatan sendiri. Dari sinilah kemudian juga muncul fenomena pertukaran wanita antarkelompok kekerabatan. Jadi, fenomena pernikahan merupakan fungsi dari dua aturan yang sama-sama menghasilkan relasi sosial, yakni "aturan yang melarang" (larangan incest) dan "aturan yang menganjurkan atau mengharuskan" (eksogami dan jodoh ideal).

Aturan yang melarang suatu kelompok kekerabatan (A misalnya) berhubungan perkawinan dengan kelompok yang lain (B misalnya) -jadi, larangan incest-, akan mendorong kelompok A membangun hubungan dengan kelompok selain B, misalnya ke-

4) Mengapa wanita yang dipertukarkan, dan bukan laki-laki? Karena wanita secara fisik dan kultural berada dalam posisi yang lebih lemah dibandingkan dengan laki-laki. Dalam kebanyakan suku-sukubangsa di dunia, laki-lakilah yang menguasai perempuan.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

lompok C. Aturan yang menganjurkan kelompok A membangun hubungan perkawinan dengan kelompok C misalnya -jadi, aturan eksogami-, dengan sendirinya akan mendorong kelompok A membangun hubungan dengan kelompok C. Oleh karena itu, jika incest dibiarkan berlangsung maka dalam masyarakat tidak akan terjadi relasi antarkelompok-kelompok kekerabatan, dan itu berarti tidak terciptanya kehidupan sosial dan integrasi sosial. Pernikahan antarkelompok merupakan gejala sosial-budaya yang muncul karena adanya larangan incest dan adanya aturan eksogami ini. Sebuah pernikahan pada dasarnya adalah sebuah pertukaran.

Pertukaran adalah sebuah proses komunikasi, sehingga pernikahan pada dasarnya adalah juga sebuah fenomena komunikasi, seperti halnya ketika manusia melakukan komunikasi dengan sarana bahasa. Inti komunikasi tidak lain adalah pertukaran, dan ini juga merupakan inti dari kehidupan sosial. Menurut Lévi-Strauss (1963) kehidupan sosial pada dasarnya terbangun dari tiga level komunikasi, yang berlangsung dengan menggunakan sarana pertukaran yang berbeda. Sarana yang pertama adalah bahasa, dan ini merupakan fenomena komunikasi sebagaimana biasa kita pahami. Yang dipertukarkan di sini adalah informasi. Sarana pertukaran yang kedua adalah barang dan jasa, yang menghasilkan fenomena ekonomi, yaitu *barter* (pertukaran barang) dan jual-beli. Sarana yang ketiga adalah wanita, yang kemudian melahirkan fenomena pernikahan, keluarga dan sistem kekerabatan. Di sini pernikahan dipandang sebagai sebuah proses pertukaran sosial, sebuah proses komunikasi antarkelompok laki-laki, dengan wanita sebagai sarananya. Dengan demikian sistem kekerabatan merupakan gejala sosial-budaya yang terbangun lewat pertukaran, yang dalam kehidupan sehari-hari terwujud dalam bentuk pernikahan, dan pertukaran ini muncul karena adanya larangan incest dan aturan eksogami.

Mitos Sawerigading dan Dewi Sri dengan cukup jelas menunjukkan adanya kecenderungan untuk melakukan pernikahan incest di antara tokoh-tokohnya, namun kecenderungan ini

Buku ini tidak diperjualbelikan.

dihalangi dengan memberikan cara penyelesaian yang berbeda. Cara yang disodorkan ini sedikit banyak telah menghasilkan corak masyarakat yang agak berbeda, ketika dia bertemu dengan unsur-unsur budaya lain dalam masyarakat tersebut, sebagaimana terlihat pada perbedaan antara masyarakat Bugis-Makassar, pemilik mitos Sawerigading, dengan masyarakat Jawa, pemilik mitos Dewi Sri. Isi mitos yang semacam inilah yang membuat pendekatan struktural dari Lévi-Strauss menjadi terasa paling cocok untuk digunakan dalam analisis di sini.

Selanjutnya, analisis struktural yang digunakan di sini juga didasarkan pada beberapa pandangan dan temuan yang ada pada bab-bab sebelumnya. Di antaranya adalah, pertama, bahwa mitos dapat dipandang sebagai sebuah *model of* dan *model for* (cf. Geertz, 1973) suatu masyarakat atau suku bangsa dalam memandang dunianya. Sebuah mitos bisa dipandang sebagai sebuah model untuk menafsirkan berbagai peristiwa dalam kehidupan sehari-hari, sehingga peristiwa-peristiwa tersebut masih dapat dipahami, dimengerti, dalam sebuah kerangka berfikir tertentu, dan dengan begitu tidak menimbulkan kebingungan dan kecemasan. Namun demikian, mitos juga dapat dijadikan model untuk membangun sebuah kehidupan sosial yang diinginkan, diidam-idamkan, sehingga dapat menjadi sumber inspirasi dan semangat untuk mengatasi berbagai kesulitan yang dihadapi dalam upaya mewujudkan apa yang diidam-idamkan tersebut.

Kedua, atas dasar pendapat pertama tersebut, mitos dapat dipandang sebagai sebuah ceritera yang mencerminkan aspek-aspek sosial-budaya tertentu dari masyarakatnya, sehingga mitos dapat dimanfaatkan sebagai sebuah jendela untuk melihat lebih jauh isi budaya masyarakat tersebut. Di sini, sebuah mitos dapat dijadikan dasar untuk mengawali sebuah upaya pemahaman budaya atas sebuah komunitas, masyarakat atau sukubangsa tertentu, karena dalam mitos ini seringkali tema-tema budaya yang aktual dalam suatu masyarakat dapat ditemukan dengan agak mudah.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

3. LARANGAN *INCEST* DAN PERNIKAHAN DALAM *SAWERIGADING* DAN *DEWI SRI*

Mitos Sawerigading adalah sebuah kisah perjalanan panjang seorang tokoh bernama Sawerigading. Apa yang mendorong tokoh ini melakukan perjalanan panjang, lama dan penuh berbagai kesulitan? Kebanyakan orang yang telah membaca kisah Sawerigading akan mengatakan bahwa perjalanan tersebut adalah sebuah upaya Sawerigading untuk mendapatkan jodohnya. Penekanannya adalah pada aspek upaya Sawerigading untuk mendapatkan wanita calon isterinya, sehingga kisah Sawerigading kemudian terkesan seperti sebuah kisah cinta heroik yang klasik dan klise, yakni kisah mengenai perjuangan seorang pria dalam mengatasi berbagai macam rintangan untuk mendapatkan wanita yang diidam-idamkannya. Tafsir yang menekankan aspek pencarian ini sebenarnya melupakan aspek yang lebih penting dari pencarian itu sendiri, yang sudah ada sebelum perjalanan dan pencarian itu sendiri dimulai. Di sini saya mencoba untuk membuka dan menampilkan sebuah tafsir yang berbeda atas kisah Sawerigading dengan memperhatikan episode-episode sebelum perjalanan panjang Sawerigading untuk mendapatkan wanita calon isterinya dimulai.

Dari pembacaan berbagai mitos Sawerigading yang saya peroleh saya sampai pada pendapat bahwa unsur yang menggerakkan dan menjadi pusat dari mitos tersebut adalah *larangan incest*. Dalam mitos Sawerigading larangan ini berupa pencegahan pernikahan di antara saudara kembar di situ, yakni Sawerigading dengan adik perempuannya, We Tenriabeng. Untuk menghindari pernikahan incest inilah muncul kemudian episode-episode perjalanan pencarian Sawerigading yang begitu populer dalam masyarakat Bugis-Makassar.

Meskipun demikian, oleh karena larangan incest hanyalah salah satu sisi dari hubungan perkawinan antarkelompok -yakni "sisi negatifnya"-, maka kita juga perlu memperhatikan sisi yang lain

Buku ini tidak diperjualbelikan.

dari hubungan tersebut, yakni "sisi positifnya". Sisi positif ini adalah pernikahan ideal atau pernikahan yang dianjurkan. Perhatian pada sisi positif dan negatif ini akan membawa kita pada pemahaman yang lebih utuh mengenai budaya masyarakat Bugis-Makassar beserta ciri-ciri sosialnya.

Demikian juga halnya dengan mitos Dewi Sri. Berbagai versi ceritera Dewi Sri ternyata tidaklah seperti yang saya bayangkan pada mulanya. Sebelum banyak mengenal kisah Dewi Sri saya selalu mengira bahwa dongeng Dewi Sri banyak berhubungan dengan masalah kesuburan dan kegiatan pertanian dalam masyarakat Jawa. Namun, setelah saya membaca banyak versi mitos Dewi Sri, saya merasa bahwa berbagai tafsir mengenai mitos ini tidak selalu sesuai dengan isi mitos itu sendiri. Hasil pembacaan saya mengenai mitos-mitos Dewi Sri dalam buku Suyami (2001) membawa saya pada pendapat bahwa -seperti halnya mitos Sawerigading- kisah perjalanan Dewi Sri dan adiknya Raden Sadana juga dimulai dari *larangan incest*, dan ini merupakan sesuatu yang tidak saya duga sama sekali. Uraian dan analisis di bawah ini saya kira akan dapat menguatkan pendapat saya ini.

a. Larangan *Incest* dan Pernikahan dalam *Sawerigading*

Larangan Incest dalam *Sawerigading*. Sebagai contoh dari episode "larangan incest" dalam *Sawerigading* saya mengambil mitos Sawerigading yang dipaparkan oleh Sumange Alam Tjahru (1990). Saya tidak akan menampilkan keseluruhan ceriteranya, karena akan terlalu panjang. Hanya bagian yang saya anggap penting yang akan saya paparkan di sini dan itupun sudah saya redaksi di sana-sini. Meskipun demikian, penyuntingan ini tetap tidak mengubah isi mitos itu sendiri.

Dalam versi Sawerigading dari Tjahru disebutkan bahwa, "Permohonan Batara Guru dan We Nyili'timo dikabulkan oleh PatotoE. Karena permohonan ini seakan dipaksakan maka PatotoE agak marah dan memutuskan untuk memberikan dua orang sekaligus, yakni seorang laki-laki dan seorang perempuan yang

Buku ini tidak diperjualbelikan.

keduanya kelak akan meninggalkan Luwu. Yang laki-laki akan berlayar jauh dan wanita akan dikembalikan ke langit"

We Datu Sengngeng kemudian *melahirkan anak kembar emas (denru ulaweng), yang maksudnya laki-laki lahir lebih dahulu daripada perempuan*. Batara Guru –orang tua We Datu Sengngeng- kemudian memberi gelar cucu laki-lakinya "Opuna Ware" yang juga dipanggil Sawerigading, sedang cucu perempuannya diberi nama We Tenriabeng Daeng Manutte. Keduanya kemudian diasuh secara terpisah. Menurut tradisi *pantangan yang ditetapkan oleh Batara Guru* "orang kembar berlainan jenis kelamin dipantangkan untuk dipelihara dan dibesarkan bersama-sama.[5)]

Istana dibagi dua. Separuh untuk tempat We Tenriabeng dibesarkan dan separuh yang lainnya untuk Sawerigading, sehingga sampai dewasa Sawerigading sama sekali tidak mengetahui bahwa ia mempunyai adik perempuan". Hal ini baru diketahuinya setelah dia melakukan perjalanan ke berbagai tempat untuk belajar tentang berbagai macam hal. Dalam perjalanan ini Sawerigading tiba di kerajaan Tompotikka dan bertemu dengan sepupunya -La Pallawagau'- yang kebetulan sedang jatuh cinta kepada kakak kembar perempuannya, We Tenriwawe. Ketika mereka bercakap-cakap Sawerigading menyinggung kebodohan sepupunya ini, karena jatuh cinta kepada saudara perempuannya sendiri. La Pallawagau' kemudian menjawab bahwa kalau Sawerigading sempat menyaksikan kecantikan adik perempuannya, maka dia pasti juga akan jatuh cinta kepadanya. Kata La Pallwagau', "Kalau saya dianggap tolol maka adik lebih tolol lagi karena adik dibesarkan bersama-sama dalam satu istana namun tidak pernah menyak-sikannya".

Sekembali Sawerigading dari perantauan ini dia kemudian berusaha dengan segala cara untuk dapat bertemu dengan adiknya. Ketika dia berhasil melihat adiknya, We Tenriabeng, terpesonalah Sawerigading dan "pingsanlah di sepetanak nasi".

---

5) Cetak miring pada mitos ini adalah dari saya

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Ketika sadar Sawerigading kemudian menyatakan keinginannya untuk menikahi We Tenriabeng, yang dikiranya "seorang manurung". We Tenriabeng kemudian menjelaskan bahwa dia adalah manusia, dan mereka merupakan saudara kembar. *We Tenriabeng berusaha meyakinkan Sawerigading bahwa mereka adalah saudara sekandung* dan karena itu *sangat dipantangkan untuk menikah.*

Meskipun demikian Sawerigading tetap tidak mau mengerti. Untuk menghindarkan pernikahan antarsaudara-sekandung yang akan berakibat buruk terhadap rakyat dan kerajaan Luwu, namun juga tidak membuat Sawerigading menderita, *We Tenriabeng kemudian menyarankan Sawerigading menikah dengan "seorang puteri yang persis sama dengan tubuh dan raut muka" We Tenriabeng*, yakni I We Cudai Daeng Risompa, puteri Opunna Cina.

Sawerigading setuju, namun dia memerlukan perahu untuk ke Cina. Berkat bantuan We Tenriabeng, perahu tersebut akhirnya dapat disediakan. Perahu ini muncul di pelabuhan Luwu dan diberi nama I La Welenreng. We Tenriabeng kemudian memberikan sepasang perhiasan wanita dari emas kepada kakaknya (Sawerigading) untuk digunakan membuktikan bahwa ukuran We Tenriabeng betul-betul sama dengan I We Cudai. Setelah itu Sawerigading berlayar meninggalkan Luwu menuju Cina untuk mendapatkan I We Cudai. Tidak lama kemudian "*We Tenriabeng pun dijemput ke langit* untuk dibawa ke Senrijawa dan *dikawinkan dengan sepupunya* yang bernama Remmang Rilangi, raja muda Senrijawa".

Setelah melalui berbagai macam rintangan dan cobaan, Sawerigading akhirnya dapat bertemu dengan I We Cudai, yang ternyata raut mukanya persis sama dengan We Tenriabeng. Demikian pula perhiasan emas yang berasal dari We Tenriabeng juga sangat cocok ukurannya dengan I We Cudai. Sawerigading sangat senang setelah melihat bukti kebenaran kata-kata adiknya. *Dia akhirnya dapat menikah dengan I We Cudai*.

Siapa I We Cudai ini? Dalam versi yang berasal dari Tjahru hanya diketahui bahwa gadis ini adalah puteri dari Cina, na-

Buku ini tidak diperjualbelikan.

mun dalam versi yang dipaparkan oleh Syah (1990) disebutkan bahwa dia adalah *sepupu sekali* We Tenriabeng dan Sawerigading. Disebutkan dalam versi dari Syah, We Tenriabeng mengatakan pada Sawerigading tentang We Cudai bahwa "ia adalah *sepupu sekali kita sendiri*. Ia lahir satu hari kita bertiga".

Peristiwa penting apa yang dapat kita temukan dalam episode-episode di atas? Untuk keperluan analisis dan tafsir kita di sini, beberapa miteme yang perlu kita perhatikan adalah: (a) bahwa Sawerigading merupakan saudara kembar laki-laki dari We Tenriabeng, yang perempuan; (b) bahwa keduanya diasuh secara terpisah; (c) bahwa Sawerigading sangat tertarik pada We Tenriabeng, dan ingin menikahinya; (d) bahwa Sawerigading tidak mungkin menikahi We Tenriabeng, dan dianjurkan untuk menikah dengan We Cudai; (e) bahwa We Cudai adalah wanita yang sangat mirip dengan We Tenriabeng, dan merupakan sepupu Sawerigading sendiri; (f) bahwa akhirnya Sawerigading bersedia dan dapat menikah dengan We Cudai; (g) bahwa We Tenriabeng kemudian dinikahkan dengan sepupunya di langit. Butir-butir ini menurut hemat saya merupakan miteme-miteme utama dalam kisah Sawerigading, dan karena itu analisis dan tafsir kita akan kita bangun di atas miteme-miteme tersebut. Miteme-miteme ini menunjukkan relasi-relasi antartokoh.

Miteme pertama menunjukkan relasi kekerabatan antara tokoh Sawerigading dengan We Tenriabeng. Mereka merupakan saudara kembar. Sawerigading adalah kakak We Tenriabeng, karena dia lahir lebih dulu. Sebagai saudara kembar berbeda kelamin mereka kemudian harus diasuh dan dibesarkan secara terpisah. Selain itu mereka juga tidak akan diperbolehkan saling menikah. Pernikahan di antara mereka akan merupakan incest.

Miteme ketiga -yakni keinginan Sawerigading untuk menikahi We Tenriabeng- memperlihatkan adanya kecenderungan, dorongan untuk melakukan incest. Sementara, hal semacam itu tidak dapat diijinkan sama sekali. Meskipun demikian, larangan saja tidaklah menyelesaikan masalah. Miteme berikutnya menunjukkan

Buku ini tidak diperjualbelikan.

jalan keluar menyelesaikan masalah ini, yakni Sawerigading disarankan untuk menikah dengan wanita lain.

Pernikahan dalam *Sawerigading*. Ada tiga miteme yang berhubungan dengan pernikahan dalam kisah Sawerigading, yakni: (a) Sawerigading ditolak menikah dengan adik perempuan yang juga saudara kembarnya, We Tenriabeng; (b) Sawerigading menikah dengan putri yang sama tubuh dan wajahnya dengan adiknya, yang ternyata adalah sepupu sekalinya; (c) We Tenriabeng dinikahkan dengan sepupunya, yang berasal dari langit. Tafsir apa yang dapat kita kemukakan atas miteme-miteme ini?

Pertama, penolakan We Tenriabeng terhadap keinginan Sawerigading untuk menikah dengannya, yang berarti juga penolakan terhadap pernikahan antarsaudara-sekandung "yang akan berakibat buruk terhadap rakyat dan kerajaan Luwu", menunjukkan adanya larangan incest dalam mitos tersebut. Namun, pelarangan pernikahan incest saja tidak dapat menyelesaikan masalah, sebab pelarangan tersebut "membuat Sawerigading menderita". Untuk itu perlu dicarikan jalan keluar agar Sawerigading mendapatkan jodohnya. Jalan keluar tersebut adalah menganjurkan Sawerigading menikah dengan seseorang yang sama "tubuh dan raut wajah" dengan wanita yang ingin dinikahinya. Bakal jodoh Sawerigading tersebut adalah We Cudai.

Kedua, setelah melewati perjalanan dan perjuangan yang berat, Sawerigading berhasil bertemu dan menikah dengan We Cudai, yang ternyata memang benar sama "tubuh dan raut mukanya" dengan We Tenriabeng. Bagian ini dapat dikatakan menunjukkan adanya aturan eksogami, karena pernikahan ini terjadi setelah Sawerigading disarankan menikah dengan seorang puteri yang persis sama dengan We Tenriabeng. Eksogami yang berlaku di sini adalah eksogami keluarga batih, karena jodoh yang dianjurkan adalah sepupu sekali. Sebagaimana kita ketahui, sepupu sekali seseorang adalah individu segenerasinya dengan hubungan kekerabatan yang paling dekat setelah saudara sekandung, sehingga kalau sepupu sekali ini boleh dinikahi maka

Buku ini tidak diperjualbelikan.

yang tidak boleh dinikahi berarti hanya mereka yang merupakan saudara sekandung, dan ini menunjukkan bahwa kelompok kekerabatan yang bersifat eksogam adalah keluarga batih, yang terdiri dari bapak, ibu dan anak. Bagian ini juga dapat ditafsirkan bahwa menurut mitos tersebut sepupu sekali merupakan jodoh yang dianggap baik oleh orang Bugis-Makassar. Hal ini diperkuat oleh miteme berikutnya yang menyatakan pernikahan We Tenriabeng dengan sepupunya dari langit.

Selain itu, jika We Cudai -yang ternyata saudara sepupu- adalah "seorang puteri yang persis sama dengan tubuh dan raut muka" dengan We Tenriabeng, adik Sawerigading, maka miteme ini dapat ditafsirkan sebagai sebuah pernyataan secara simbolis mengenai persamaan antara saudara sepupu dengan saudara sekandung. Bahwa saudara sekandung itu pada dasarnya sama "tubuh dan raut mukanya" dengan saudara sepupu. Oleh karena itu, saudara sepupu merupakan kategori kerabat yang paling tepat untuk dinikahi, karena dapat memenuhi dua tuntutan: (a) keinginan individual dan (b) keinginan sosial. Memenuhi keinginan individual, karena saudara sepupu tersebut sama kualitasnya dengan saudara sekandung yang ingin dinikahi, yaitu sama "tubuh dan raut mukanya"; memenuhi keinginan sosial karena dengan menikahi saudara sepupu tidak terjadi pernikahan incest, dan itu berarti terciptanya "komunikasi" dan relasi antarkelompok, terciptanya integrasi sosial yang lebih luas dan kokoh.

Ketiga, adanya pernikahan seorang wanita dengan pria dari tempat yang lebih tinggi -sebagaimana terlihat pada miteme "..Tidak lama kemudian "We Tenriabeng pun *dijemput ke langit* untuk dibawa ke Senrijawa dan *dikawinkan dengan sepupunya* yang bernama Remmang Rilangi, raja muda Senrijawa"-, menunjukkan adanya pernikahan antarlapisan sosial yang berbeda. Seperti halnya Sawerigading, We Tenriabeng juga menikah dengan sepupunya. Bedanya adalah bahwa jodoh We Tenriabeng berasal dari "langit". Dalam mitos Bugis-Makassar,

Buku ini tidak diperjualbelikan.

hubungan tokoh-tokoh dari langit dengan penduduk di bumi merupakan salah satu tema yang muncul berulang kali dalam berbagai episode. Mitos To-Manurung yang begitu banyak variasinya di Sulawesi Selatan misalnya (lihat Ahimsa-Putra, 1988), sangat jelas memperlihatkan hal ini, dan tokoh yang berasal dari langit selalu memiliki kedudukan yang lebih tinggi daripada manusia yang menghuni bumi.

Makna miteme pernikahan We Tenriabeng tersebut hanya akan menjadi lebih jelas setelah disandingkan dengan miteme pernikahan Sawerigading. Sawerigading menikah dengan sepupu sekali yang berasal dari bumi, sedang We Tenriabeng menikah dengan sepupu yang berasal dari langit. Miteme-miteme pernikahan ini merupakan miteme yang menyatakan pernikahan eksogam yang berbeda antara laki dan perempuan. Untuk wanita pernikahan tersebut dengan pria dari lapisan sosial yang lebih tinggi, sedang untuk pria pernikahan tersebut dengan wanita dari lapisan sosial yang sama. Ini sangat sesuai dengan fakta pernikahan di kalangan orang Bugis-Makassar pada umumnya (cf. Chabot, 1950).

Atas dasar tafsir-tafsir di atas kita dapat mengatakan bahwa mitos Sawerigading adalah mitos yang mengemukakan larangan pernikahan dengan individu tertentu, tetapi juga menawarkan jodoh dengan individu tertentu yang lain. Di sini ada larangan dan dorongan atau anjuran untuk menikah dengan kerabat tertentu. Di sini ada pernikahan yang diinginkan atau yang dianggap baik. Jadi, berkenaan dengan pernikahan, *mitos Sawerigading merupakan mitos larangan incest yang disertai dengan pengarahan pernikahan*.

b. Larangan *Incest* dan Pernikahan dalam *Dewi Sri*

Ceritera mengenai Dewi Sri di Jawa sering juga disebut sebagai ceritera "Sri-Sadana". Sadana adalah saudara laki-laki Dewi Sri, seperti halnya Sawerigading yang merupakan saudara laki-laki We Tenriabeng. Bedanya adalah bahwa Sadana adalah adik Dewi Sri dan bukan saudara kembarnya. Dalam banyak mitos Dewi Sri episode pencegahan pernikahan incest juga merupakan awal kisah

Buku ini tidak diperjualbelikan.

perjalanan panjang dan penuh rintangan dari Dewi Sri dan Raden Sadana. Di sini saya memang hanya menampilkan bagian-bagian tertentu dari mitos yang saya anggap perlu. Akan tetapi, hal ini tidak akan banyak mengubah tafsir-tafsir yang dapat kita kemukakan dengan kalau mitos tersebut kita tampilkan secara utuh.

Larangan Incest dalam *Dewi Sri*. Episode "larangan incest" dalam *Dewi Sri* terdapat antara lain dalam salah satu versi mitos yang dikumpulkan oleh Suyami (2001). Di situ dikisahkan bahwa Dewi Sri berasal dari telur. Kisah dimulai dari tokoh Batara Guru yang merasa heran karena naga Ontaboga sudah lama tidak menghadap. Ternyata Ontaboga sakit mata. Sebagai buktinya dia menampung air matanya dalam sebuah cupu ajaib yang terbuat dari permata. Oleh Narada cupu ini dibawa kepada Batara Guru. Ketika cupu dibuka ternyata isinya telah berubah menjadi *dua butir telur*. Narada kemudian diminta mengembalikan telur tersebut kepada Ontaboga untuk ditetaskan, dan apapun yang keluar dari sana nanti harus diserahkan lagi kepada Batara Guru. Ketika menetas *dari dua telur tersebut keluar bayi laki-laki dan bayi perempuan*, yang segera dibawa oleh Ontaboga kepada Batara Guru. Oleh *Batara Guru bayi yang perempuan diberi nama Dewi Sri dan bayi laki-laki diberi nama Raden Sadana*.

Dalam versi yang lain, Dewi Sri dan Raden Sadana adalah keturunan Prabu Makukuhan, yang mempunyai dua isteri, Dewi Tulus dan Dewi Subur. Dewi Tulus melahirkan seorang putri yang diberi nama Dewi Sri, sedang Dewi Subur melahirkan seorang putra yang diberi nama Raden Sadana. Dewi Sri tumbuh menjadi gadis yang sangat cantik, sedang Raden Sadana tumbuh menjadi pemuda yang sangat tampan. *Dewi Sri dan Raden Sadana sama-sama tidak mau menikah jika tidak mendapatkan orang yang sama persis dengan saudaranya.* Oleh karena itu Prabu Makukuhan menjadi sangat marah. *Keduanya diusir dari istana*. Raden Sadana pergi lebih dulu, disusul kemudian oleh Dewi Sri.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Di akhir ceritera, "*Raden Sadana dan Dewi Sri akhirnya kembali ke istana,* setelah *Raden Sadana berhasil mengalahkan raja raksasa yang ingin mengawini Dewi Sri*. Ketika Raden Sadana tiba kembali di istana Prabu Makukuhan sangat senang karena Raden Sadana berhasil memenggal kepala raja raksasa. Kelihaian tersebut diibaratkan laksana burung sriti, sedang Dewi Sri yang menghadap dengan merunduk diibaratkan ular sawah. *Seketika Raden Sadana berubah wujud menjadi burung sriti dan Dewi Sri berubah menjadi ular sawah. Mereka lalu pergi sendiri-sendiri*. Semua yang menyaksikan terkejut".

Miteme-miteme yang perlu kita perhatikan dalam mitos Dewi Sri di atas adalah : (a) bahwa Dewi Sri dan Raden Sadana adalah dua orang yang berasal dari dua buah telur yang ada dalam sebuah cupu atau -dalam versi lain- anak dari dua permaisuri seorang raja, yang berarti mereka bersaudara satu ayah; (b) Dewi Sri dan Sadana tidak mau menikah kecuali dengan "orang yang sama persis dengan saudaranya"; (c) Dewi Sri dan Raden Sadana kemudian diusir pergi dari istana; (d) Dewi Sri dikejar-kejar raksasa yang ingin menikahinya, tetapi ditolak oleh Dewi Sri; (e) Raden Sadana berhasil mengalahkan raksasa yang ingin menikahi Dewi Sri; (f) Raden Sadana dan Dewi Sri kembali ke istana; (g) Raden Sadana berubah menjadi burung sriti, dan Dewi Sri berubah menjadi ular sawah.

Miteme pertama menunjukkan relasi kekerabatan Dewi Sri dengan Raden Sadana. Mereka adalah dua orang bersaudara yang berasal dari satu ayah, lain ibu. Akan tetapi kalau kita mengikuti versi bahwa keduanya berasal dari dua buah telur yang muncul dari sebuah cupu, kita dapat menafsirkan bahwa keduanya adalah saudara kembar satu ibu. Menurut versi ini kisah dimulai dari "tokoh Batara Guru yang merasa heran karena naga Ontaboga sudah lama tidak menghadap. Ternyata Ontaboga sakit mata. Sebagai buktinya dia menampung air matanya dalam sebuah cupu ajaib yang terbuat dari permata. Oleh Narada cupu ini dibawa kepada Batara Guru. Ketika cupu dibuka ternyata isinya telah berubah menjadi dua butir telur". Bilamana kita dapat menafsirkan

Buku ini tidak diperjualbelikan.

bagian ini sebagai simbolisasi dari sebuah hubungan seksual[6)], maka tafsir kedua sangat dapat diterima.

Miteme berikutnya menunjukkan adanya dorongan untuk melakukan pernikahan incest pada kedua belah pihak, perempuan dan laki-laki, Dewi Sri dan Raden Sadana, karena "Dewi Sri dan Raden Sadana sama-sama tidak mau menikah jika tidak mendapatkan orang yang sama persis dengan saudaranya". Ini berbeda dengan kisah Sawerigading, dimana dorongan untuk melakukan incest hanya datang dari pihak laki-laki, sedang pihak perempuan menolaknya. Hubungan incest juga terlarang dalam mitos Dewi Sri, namun karena dorongan incest ini datang dari kedua belah pihak, maka halangan incest tidak dapat datang dari mereka. Halangan untuk terjadinya incest harus datang dari pihak ke tiga, dan itu adalah orang tua Dewi Sri dan Raden Sadana, yakni raja Makukuhan.

Penyelesaian dorongan incest atau pencegahan hubungan incest di sini tidak dapat dilakukan dengan mengajukan sebuah tawaran pernikahan dengan orang di luar keduanya, karena di sini kedua belah pihak sama-sama menginginkan. Penyelesaian yang muncul adalah dengan mengusir keduanya dari istana, dan di sini Raden Sadana pergi lebih dulu, baru kemudian Dewi Sri. Mereka tidak pergi bersama-sama sehingga larangan incest dapat tetap terjaga. Dengan pergi secara terpisah mereka tidak akan dapat memenuhi keinginan mereka sendiri. Episode pengusiran Dewi Sri dan Raden Sadana dapat ditafsirkan sebagai adanya larangan incest dalam mitos tersebut.

Berbeda dengan Sawerigading -yang ditawari puteri lain yang 'serupa tetapi tak sama' -, baik Dewi Sri maupun Raden Sadana tidak diberi pilihan lain, yang dipandang akan dapat

6) Misalnya saja, kita bisa menafsirkan "naga Ontaboga yang sakit mata" sebagai simbolisasi kelamin laki-laki; "menampung air mata dalam sebuah cupu ajaib" sebagai simbolisasi hubungan seksual, karena "air mata" bisa ditafsirkan sebagai "air mani" dan "cupu" adalah "rahim atau kandungan"; dalam rahim perempuan terdapat sel telur, yang jika dibuahi akan menjadi janin.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

menggantikan jodoh yang diinginkan. Pilihan yang muncul kemudian justru adalah yang tidak diinginkan oleh yang akan dinikahkan (yakni Dewi Sri dan Raden Sadana) maupun oleh yang akan menikahkan (yakni orang tua Dewi Sri dan Raden Sadana atau raja Makukuhan), yaitu seorang raksasa yang datang untuk melamar Dewi Sri.

Pernikahan dalam *Dewi Sri*. Berbeda dengan mitos Saweri-gading, mitos Dewi Sri tidak menyebutkan sama sekali tentang pernikahan. Meskipun demikian, hal itu tidak berarti bahwa kita tidak dapat menemukan sama sekali keterangan-keterangan mengenai pernikahan. Tidak adanya keterangan itu sendiri pada dasarnya adalah juga sebuah keterangan. Hal-hal yang berhubungan dengan pernikahan secara implisit terdapat pada miteme: (a) Dewi Sri dan Raden Sadana kemudian diusir pergi dari istana; (b) Dewi Sri dikejar-kejar oleh raksasa yang ingin menikahinya, tetapi ditolak oleh Dewi Sri; (c) Raden Sadana berhasil mengalahkan raksasa yang ingin menikahi Dewi Sri.

Miteme pengusiran dari istana sebagai akibat dari penolakan untuk dinikahkan kecuali dengan "orang yang sama persis dengan saudaranya" dan tidak adanya tawaran jodoh yang sebaiknya diterima, dapat kita tafsirkan sebagai: (a) sebuah anjuran untuk mencari jodoh sendiri, asalkan jodoh tersebut bukan "orang yang sama persis dengan saudaranya", dan (b) tidak adanya wanita atau pria yang dipandang ideal sebagai jodoh, atau yang sebaiknya dinikahi.

Episode kedatangan raksasa untuk melamar Dewi Sri, dan ternyata ditolak, sehingga Dewi Sri kemudian dikejar-kejar oleh si raksasa, dapat ditafsirkan sebagai adanya sebuah lamaran yang datang dari orang yang berbeda latarbelakang sosial-budayanya. Dalam budaya Jawa, terutama dunia mitos pewayangan, terdapat tiga kategori tokoh mitologis, yakni: dewa, satria (manusia) dan raksasa. Tokoh-tokoh yang berasal dari dunia dewa adalah tokoh-tokoh yang bersifat baik kepada manusia. Mereka memberi nasehat, pertolongan, kepada manusia untuk menyelesaikan berbagai masalah. Tokoh-tokoh yang berasal dari dunia manusia,

Buku ini tidak diperjualbelikan.

ada yang bersifat baik, ada pula yang buruk. Ada yang membantu, ada pula yang menipu; ada yang menyelamatkan, ada pula yang mencelakakan. Dari dunia raksasa, umumnya bermunculan tokoh-tokoh yang kurang atau tidak baik, yang selalu berlawanan dengan manusia, dan karenanya selalu terlibat dalam peperangan dengan manusia. Kalau para dewa merupakan tokoh-tokoh yang dianggap lebih tinggi dan lebih baik daripada manusia, para raksasa merupakan tokoh-tokoh yang dianggap lebih buruk, lebih rendah daripada manusia. Pernikahan manusia dengan tokoh-tokoh dewa tidaklah dilarang, bahkan dianggap baik, tetapi pernikahan manusia dengan tokoh raksasa bukanlah pernikahan yang diinginkan, bahkan harus dihindari, walaupun ada kekecualian dalam ceritera-ceritera wayang tertentu.

Tokoh-tokoh raksasa (*buta*) dalam dunia pewayangan merupakan hasil kreasi orang Jawa. Tokoh-tokoh tersebut "tidak terdapat dalam Mahabarata India, jadi mereka kiranya diciptakan di Jawa dan peranan mereka terbesar justru dalam lakon carangan. Mereka adalah mahluk-mahluk yang buas, kasar, dari tanah seberang…. Mereka adalah kebalikan dari ksatriya yang halus". Penciptaan tokoh-tokoh tersebut, menurut Magnis-Suseno, merupakan upaya orang Jawa untuk menampilkan keunggulan orang Jawa. "Dengan menciptakan raksasa sebagai mahluk dari seberang yang bukan manusia, jadi yang tidak termasuk dunia Jawa dan dengan demikian juga tidak termasuk kebudayaan manusia, diciptakan figur-figur yang mempunyai fungsi untuk memperlihatkan keunggulan manusia Jawa, seakan-akan melalui pengontrasan..", dan sebagai tokh-tokoh "yang tidak manusiawi raksasa-raksasa itu itu juga tidak bisa menjadi model identifikasi bagi orang Jawa" (Magnis-Suseno, 1984: 166; 167). Mereka juga tidak layak dipilih sebagai jodoh.

Pada umumnya raksasa merupakan simbolisasi dari hal-hal yang dianggap buruk atau tidak seharusnya ada pada diri manusia. Mereka sendiri pada dasarnya adalah mahluk seperti manusia. Perbedaannya adalah pada sifat-sifatnya. Dalam dunia

Buku ini tidak diperjualbelikan.

pewayangan para raksasa ditampilkan sebagai sosok dengan tubuh yang besar atau gemuk, wajah yang buruk atau menakutkan (mata membelalak, hidung bulat besar, mulut bertaring). Dalam perilakunya raksasa selalu dianggap lebih "kasar" daripada manusia. Dalam imajinasi orang Jawa pada umumnya, tokoh raksasa adalah sebuah lambang ketidak-manusiaan, atau nafsu kebinatangan. Mereka adalah mahluk-mahluk yang seperti manusia, tetapi belum menjadi manusia, dalam arti belum memiliki sifat-sifat manusia, dan sifat-sifat manusia ini dalam pandangan orang Jawa tentu saja adalah sifat-sifat yang baik menurut budaya Jawa.

Secara sosio-kultural kategori "raksasa" dapat ditafsirkan sebagai kategori sosial "bukan Jawa", dengan pola-pola perilaku yang dianggap tidak *nJawani*, tidak menJawa. Dari perspektif tertentu mereka dapat dikatakan sebagai tokoh-tokoh dengan latarbelakang sosial-budaya yang berbeda, dan yang lebih rendah. Raksasa dalam budaya Jawa merupakan "pengejawantahan segala apa yang kasar", sementara "sikap kasar dinilai rendah oleh orang Jawa". Sikap tersebut menunjukkan kurang berbudaya, kurang kontrol diri dan kelemahan batin (Magnis-Suseno, 1984: 123).

Miteme kedatangan tokoh raksasa untuk melamar Dewi Sri dan penolakan atas lamaran tersebut dapat ditafsirkan sebagai datangnya lamaran dari individu dari kelas sosial yang berbeda, yang ditolak karena kelas sosial tersebut lebih rendah, atau budaya warga kelas tersebut dianggap "lebih kasar", dan karena itu "lebih buruk". Miteme pembunuhan tokoh raksasa yang terus mengejar Dewi Sri oleh Raden Sadana dapat ditafsirkan sebagai simbolisasi kerasnya penolakan terhadap pernikahan antara seorang wanita dengan seseorang yang berasal dari kelas sosial yang dianggap berbeda, dengan ciri-ciri sosial-budaya yang dianggap lebih buruk. Bahkan, jika pernikahan tersebut masih mungkin terjadi, maka kemungkinan tersebut kalau bisa harus ditiadakan. Pembunuhan raksasa oleh Raden Sadana adalah simbolisasi peniadaan kemungkinan tersebut.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Episode ini mengingatkan kita pada kisah pewayangan prabu Salya dan tokoh raksasa Bagaspati. Ketika Salya mengetahui bahwa wanita yang dicintainya, Satyawati, adalah anak raksasa bernama Bagaspati, muncullah masalah, karena menurut tata-krama yang berlaku seorang ksatrya tidak boleh menikah dengan raksasa. Perkawinan dengan Satyawati hanya dapat berlangsung apabila Bagaspati dibunuh terlebih dahulu. Hal itu berarti bahwa Salya harus membunuh calon mertuanya. Demi kebahagiaan anaknya raksasa Bagaspati merelakan dirinya dibunuh oleh Salya, walaupun sebelum mati dia mengutuk Salya agar mati lewat kekerasan.

Mitos Dewi Sri tidak mengemukakan orang-orang yang dianggap pantas untuk menjadi jodoh tokoh-tokoh di situ, tetapi menampilkan orang yang terlarang atau tidak pantas dinikahi. Dengan kata lain, mitos Dewi Sri lebih banyak menampilkan larangan-larangan tapi tidak membatasi pilihan. Di sini tidak ada jodoh yang dianggap ideal. Yang ada adalah mereka yang seharusnya dan sebaiknya tidak diambil sebagai jodoh. Jadi, berkenaan dengan pernikahan, *mitos Dewi Sri adalah mitos larangan tanpa disertai pengarahan pernikahan.*

c. *Sawerigading* dan *Dewi Sri* : Relasi Inversional (Pembalikan)

Apabila kita perhatikan beberapa unsur dan episode yang ada dalam mitos Sawerigading dan Dewi Sri di atas terlihat dengan jelas di situ beberapa persamaan dan perbedaan yang memperlihatkan pola tertentu. Ini mengingatkan kita pada novel-novel Umar Kayam sebelumnya, di mana ceriteme-ceriteme yang kita temukan di situ menunjukkan persamaan-persamaan di tempat-tempat tertentu dan juga perbedaan-perbedaan di tempat yang lain, yang seolah-olah membentuk jalinan miteme, jalinan antarteks, namun kalau diurai memperlihatkan suatu untaian unsur-unsur yang berlawanan, sehingga mitos Sawerigading yang berasal dari kalangan orang Bugis-Makassar

Buku ini tidak diperjualbelikan.

terlihat seperti *gambar cermin* -pasangan sekaligus juga lawan-, dari mitos Dewi Sri yang berasal dari Jawa. Uraian berikut menunjukkan hal itu.

Pertama, tokoh Sawerigading dan We Tenriabeng merupakan dua saudara kembar, seperti halnya tokoh Dewi Sri dan Raden Sadana, tetapi tokoh sentral dalam mitos Sawerigading adalah laki-laki, sedang dalam mitos Dewi Sri tokoh sentral adalah perempuan (atau dua-duanya). Sawerigading dan We Tenriabeng dilahirkan dari ibu yang sama, sedang Dewi Sri dan Raden Sadana berasal dari bapak yang sama tetapi ibu berbeda. Lebih lanjut, kalau dalam mitos Sawerigading, tokoh wanitanya (We Tenriabeng) adalah adik, dalam mitos Dewi Sri, tokoh laki-laki adalah adik.

Dalam beberapa versi, Dewi Sri dan Raden Sadana dikatakan berasal dari dua buah telur kembar, yang sebenarnya tiga buah tetapi satu pecah. Ini mengingatkan kita pada We Cudai, yang sebenarnya merupakan tokoh kembar ketiga dalam mitos Sawerigading, tetapi tidak selalu eksplisit dinyatakan. Seberapa kuat persamaan ini, masih perlu diteliti lebih lanjut. Di sini saya tidak akan menelusurinya, karena data mitosnya begitu sedikit.

Kedua, baik dalam mitos Sawerigading maupun mitos Dewi Sri, tokoh-tokoh di situ ingin menikah satu sama lain, namun dihalangi. Kalau dalam kisah Sawerigading pihak yang menghalangi adalah salah satu dari tokoh-tokohnya, yakni We Tenriabeng, dalam kisah Dewi Sri pihak yang menghalangi adalah orang tua tokoh-tokoh tersebut, yaitu raja Makukuhan. Pada Sawerigading upaya menghalangi ini -yaitu menawarkan jodoh lain yang serupa tapi tak sama- telah mendorong Sawerigading pergi meninggalkan istana dengan sukarela, karena dia harus menemukan jodoh tersebut di tempat lain, pada Dewi Sri upaya tersebut telah membuat tokoh-tokohnya pergi dari istana dengan dipaksa.

Episode selanjutnya dalam kisah Sawerigading menceriterakan berbagai rintangan yang harus diatasi oleh Sawerigading untuk

Buku ini tidak diperjualbelikan.

dapat bertemu dengan wanita yang akan dinikahi, sedang dalam Dewi Sri episode tersebut menceriterakan berbagai penderitaan yang harus dialami Dewi Sri karena menghindar dari raksasa laki-laki yang ingin menikahinya. Dalam usahanya menemukan wanita yang ingin dinikahinya Sawerigading dibantu oleh adik perempuannya, We Tenriabeng, yang sebenarnya ingin dinikahinya, sedang Dewi Sri mendapat bantuan dari adik laki-lakinya, yang sebenarnya juga dia inginkan sebagai jodohnya, untuk menghindarkan diri dari raksasa laki-laki yang ingin menikahinya.

Ketiga, upaya untuk mendapatkan pasangan pada kisah Sawerigading berakhir dengan sukses, walaupun penuh dengan rintangan. Demikian juga dalam kisah Dewi Sri, namun kesuksesan tersebut adalah untuk menghindari pasangan yang menginginkan, yaitu si raksasa. Dalam Sawerigading, semua tokoh akhirnya menikah. Sawerigading menikah dengan wanita yang mirip dengan adiknya, yang tidak lain adalah sepupunya, dan tetap berada di bumi, sedang We Tenriabeng menikah dengan sepupunya juga, tetapi kemudian pergi ke langit. Dalam Dewi Sri tokoh-tokohnya tidak ada yang menikah, dan malah kemudian berubah menjadi hewan, yang satu tetap di bumi -Dewi Sri menjadi ular sawah-, yang lain pergi ke langit -Raden Sadana menjadi burung sriti-. Dalam versi yang lain mereka menjadi tumbuh-tumbuhan atau pangan (Dewi Sri) dan menjadi perangkat perhiasan atau sandang (Raden Sadana).

Pada akhirnya, tokoh-tokoh dalam dua mitos ini sama-sama mewakili dua dunia yang berlawanan, tetapi saling mengisi. Pada mitos Sawerigading, We Tenriabeng yang perempuan mewakili dunia atas (langit), sedang Sawerigading yang laki-laki mewakili dunia bawah (pertiwi, bumi). Pada mitos Dewi Sri yang terlihat adalah kebalikannya. Dewi Sri, yang perempuan, mewakili dunia bawah (bumi) karena menjadi ular, sedang Raden Sadana, yang laki-laki mewakili dunia atas (langit), karena menjadi burung sriti.

Secara struktural relasi-relasi yang terdapat dalam paparan di atas dapat digambarkan seperti berikut.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Relasi Inversional (Keterbalikan) ***Sawerigading*** **dan** ***Dewi Sri***

S G – W T : lahir **bersamaan - saudara kembar - satu ibu** - SG (pria) **lebih tua**
D S – R S : lahir **bersamaan - bersaudara - satu ayah** - DS (wanita) **lebih tua**

S G – W T : S **ingin menikahi** WT - WT **menolak** keinginan SG - **keduanya pergi sukarela** - dari istana

D S – R S : D **tidak mau menikah** - RS **mempunyai** keinginan - **keduanya dipaksa** kecuali dengan orang yang sama dengan DS **pergi** - dari istana yang mirip RS

S G – WT : SG **mencari manusia** untuk dijadikan isteri - **mendapat bantuan** dari saudara - WT **menyetujui wanita yang dicari**

D S – R S : DS **dicari raksasa** untuk dijadikan isteri - **mendapat bantuan** dari saudara - RS **menolak raksasa yang mencari**

S G – WT : S G **menikahi wanita yang dicari** - SG **menikah** dengan sepupu - WT **menikah** dengan sepupu -

D S – R S : R S **membunuh raksasa (laki-laki)** - DS **tidak menikah - yang mencari** RS **tidak menikah -**

S G – WT : sebagai **manusia -** tetap **di bumi**
sebagai **manusia -** pergi **ke langit**

D S – R S : sebagai **binatang** (ular sawah) - tetap **di bumi**
sebagai **binatang** (burung sriti) - pergi **ke langit**

Keterangan:
SG : Sawerigading
DS : Dewi Sri
WT : We Tentriabeng
RS : Raden Sadana

Di sini terlihat cukup jelas relasi inversional, relasi keterbalikan, antara mitos Sawerigading dengan mitos Dewi Sri. Apakah keterbalikan ini hanya merupakan hasil *othak-athik* saya yang kemudian *gathuk* (cocok) atau memang demikianlah kenyataan "obyektif" yang mencerminkan karakter nalar mitis manusia?

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Jawabnya saya kira adalah: "dua-duanya". Dari analisis struktural di atas sulit rasanya bagi kita untuk menolak fakta bahwa Sawerigading merupakan versi "terbalik" atau "gambar cermin" dari mitos Dewi Sri, atau sebaliknya, mitos Dewi Sri adalah "gambar cermin" dari mitos Sawerigading.

Jika demikian, apakah keterbalikan tersebut juga terlihat pada budaya masyarakat Bugis-Makassar dan Jawa? Bahwa budaya Bugis-Makassar merupakan "pembalikan" juga dari budaya Jawa? Mari kita lihat.

4. PERNIKAHAN IDEAL, PELAPISAN SOSIAL DAN KEKUASAAN

Tiga fenomena sosial-budaya akan kita gunakan untuk menunjukkan bahwa fakta-fakta sosial-budaya yang terdapat dalam mitos-mitos tersebut memang berhubungan dengan ciri-ciri sosial-budaya masyarakat pendukungnya, yakni: (a) pernikahan ideal; (b) pelapisan sosial dan (c) kekuasaan. Tiga elemen atau fenomena ini dipilih berdasarkan atas kedekatannya dengan berbagai hal yang diuraikan dalam mitos yang dianalisis di sini. Pernikahan ideal berkaitan erat dengan eksogami dan larangan incest; pelapisan sosial berkaitan dengan pernikahan ideal di situ, dan kekuasaan berkaitan erat dengan pelapisan sosial.

a. Pernikahan Ideal: Bugis-Makassar dan Jawa

Pernikahan Bugis-Makassar : "Pernikahan Dengan….". Pernikahan ideal dengan kerabat dekat dalam masyarakat Bugis-Makassar menurut saya hanya dapat dipahami dengan baik bilamana kita kaitkan dengan konsepsi Bugis-Makassar tentang darah dan kekuasaan, yang pada akhirnya juga tidak dapat lepas dari mitos tentang tokoh To-Manurung, atau dalam konteks Sawerigading dengan tokoh Batara Guru, sebagai tokoh dari dunia atas yang menikah dengan wanita dari dunia bawah.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Sampai saat ini, pernikahan di kalangan masyarakat Bugis-Makassar pada dasarnya masih merupakan masalah orang tua atau keluarga. Walaupun dalam pernikahan ini anak-anak mudalah yang sebenarnya paling berkepentingan, namun perjodohan mereka tetap merupakan hal yang penting bagi orang tua, terutama bagi kelompok kekerabatan yang terkemuka dalam masyarakat. Kerabat-kerabat ini pada umumnya lebih berkuasa dalam menentukan jodoh seseorang, baik laki maupun perempuan. Peran orang tua maupun kerabat-kerabat yang begitu besar dalam pernikahan ini hanya bisa kita pahami bilamana kita perhatikan bahwa usaha untuk meningkatkan martabat, -yang selalu menjadi tujuan orang Bugis-Makassar-, masuk juga dalam kegiatan kawin-mawin ini, sehingga Chabot (1950) menyebutnya sebagai "politik perkawinan".

Dalam masyarakat Bugis-Makassar seorang pria diingin-kan untuk dapat menikah dengan wanita yang setingkat dalam hal kedudukan atau lapisan sosialnya, sedangkan seorang wanita diinginkan untuk dapat menikah dengan pria yang berasal dari lapisan sosial yang lebih tinggi, atau paling tidak yang setingkat. Seorang wanita bangsawan misalnya dilarang menikah -kecuali dalam keadaan sangat terpaksa- dengan pria yang lebih rendah derajat atau lapisan sosialnya, apalagi dengan budaknya. Jika hal ini terjadi dia akan langsung dikeluarkan dari lingkungan keluarganya.

Larangan ini hingga sekarang masih berlaku ketat sehingga tidak jarang kita dapati di kalangan keluarga bangsawan wanita-wanita yang tidak menikah (*lolo bangko*) karena tidak adanya pasangan yang setingkat kedudukan sosialnya dengan mereka. Meskipun demikian, mereka tidak dipandang dengan rasa kasihan atau rendah oleh lingkungan sosialnya. Mereka tetap dihargai dan dihormati. Larangan menikah dengan yang lebih rendah status sosialnya memang lebih ketat bagi wanita daripada bagi pria sebab wanita dianggap sebagai penyandang martabat keluarga. Nama baik suatu keluarga sangat erat terkait dengan nama baik anggota-anggota wanita di dalamnya.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Apabila wanita ini dapat menikah dengan pria dari kalangan yang dianggap lebih tinggi kedudukannya, maka martabat keluarganya akan meningkat pula.

Kedudukan sosial ini juga dapat dilihat dalam jumlah mas kawin yang diberikan oleh pihak laki-laki kepada pihak perempuan, sebab mas kawin ini tidak dapat ditentukan seenaknya saja oleh keluarga-keluarga yang bersangkutan. Besarnya mas kawin ini di masa lalu ditentukan oleh penguasa setempat atau kepala adat di situ. Besar-kecilnya mas kawin diatur dengan mempertimbangkan tingkat kebangsawanan seseorang serta hubungan kekerabatannya. Pada prinsipnya yang lebih menentukan jumlah mas kawin adalah tingkat kebangsawanan si gadis atau kerabat-kerabatnya, dan kecenderungan yang muncul adalah membesarnya atau meningkatnya jumlah mas kawin ini, yang dalam hal ini ternyata didukung oleh kedua belah pihak (Chabot, 1950: 87).

Ketentuan lain yang perlu diperhatikan sehubungan dengan jumlah mas kawin ini adalah *sunrang* untuk si gadis. Seberapapun rendahnya, *sunrang* ini tidak boleh menurun, artinya tidak boleh lebih rendah daripada *sunrang* yang diterima oleh ibunya. Penurunan jumlah sunrang ini berarti pula menurunnya martabat gadis tersebut, hal mana juga berarti surutnya martabat seluruh keluarganya. Bilamana terjadi perkawinan dimana tingkat kebangsawanan si wanita lebih tinggi daripada laki-laki -suatu hal yang sangat jarang terjadi-, maka jumlah mas kawin tetap mengikuti aturan-aturan yang berlaku di kalangan kerabat si wanita (Chabot, 1950).

Selain perkawinan ideal yang berhubungan dengan lapisan sosial dari pasangannya, orang Bugis-Makassar juga mengenal perkawinan ideal yang menyangkut hubungan kekerabatannya. Pada orang Bugis-Makassar terdapat kecen-derungan yang mencolok untuk menikah dengan orang yang masih ada hubungan kekerabatan. "Perkawinan semacam ini terdiri dari tiga macam, yaitu perkawinan seseorang dengan sepupu sekalinya,

Buku ini tidak diperjualbelikan.

baik dari pihak ayah maupun ibu. Perjodohan seperti ini dikatakan sebagai *assialang marola* atau perjodohan yang sesuai. Kedua adalah perjodohan dengan sepupu dua kalinya, dan ini mereka sebut perjodohan yang semestinya (*assialana memeng*). Perjodohan ketiga dinamakan *ripadeppe' mabelae* atau mendekatkan yang jauh, yakni perkawinan seseorang dengan sepupu tiga kalinya. Dalam perjodohan yang kedua maupun ketiga tidak dibedakan antara *parallel* dan *cross-cousin*. Kedua-duanya sama-sama ideal atau dianggap baik dan diinginkan (Mattulada, t.t.:47).

Data yang diperoleh Chabot (1940) dari penelitiannya di sebuah desa Makassar -desa Bontoramba- menunjukkan diikutinya pernikahan yang ideal tersebut. Dari 89 pernikahan yang ada dalam satu kelompok kekerabatan tertentu, 79 di antaranya adalah pernikahan dengan orang yang masih sekerabat, kendati ada sedikit perbedaan mengenai jodoh yang dipandang ideal. Di kalangan masyarakat Bontoramba pernikahan yang paling banyak terjadi adalah dengan *sampopinruang*, sepupu dua kali, dan *sampopintallung*, sepupu tiga kali. Meskipun pernikahan dengan kerabat yang lain dianggap tidak menguntungkan, namun toh terjadi juga. Dari 89 pernikahan di atas, 8 di antaranya adalah dengan *samposikali* (sepupu sekali), 30 dengan sepupu dua kali, dan 22 dengan sepupu tiga kali. Di kalangan golongan bangsawan malah terdapat kecenderungan untuk menggeser keidealan tersebut menjadi pernikahan dengan sepupu sekali dan sepupu dua kali.

Pernikahan Jawa: "Pernikahan Tidak Dengan…." (*Sirikan Jejodhoan*). Pada masyarakat Jawa situasinya berbeda lagi. Orang Jawa tidak sangat menekankan pada jodoh ideal tetapi jodoh yang dihindari. Berkenaan dengan hal ini, orang Jawa mengenal yang namanya *sirikan jejodhohan*, yakni orang-orang yang harus dihindari (*disiriki*), terlarang sebagai jodoh, dan yang paling terlarang adalah *jejodhohan*, pernikahan, di antara dua saudara sekandung atau antara dua orang anggota dari sebuah keluarga inti. Pernikahan semacam ini diyakini akan mendatangkan hukuman supernatural. Ini menunjukkan bahwa

Buku ini tidak diperjualbelikan.

orang Jawa mengenal larangan *incest* (perkawinan sumbang) (Koentjaraningrat, 1994).

Selain pernikahan tersebut, pernikahan lain yang juga tidak disetujui dan kalau dilanggar dianggap juga akan mendatangkan hukuman supernatural adalah: (a) pernikahan antarkerabat, tetapi suami berasal dari generasi yang lebih muda daripada generasi calon isterinya; pernikahan antara *pancer wali*, yaitu saudara sepupu sejajar dari pihak ayah; (b) pernikahan dengan adik isteri yang meninggal, dan pada umumnya semua pernikahan dengan kerabat suami atau isteri yang telah meninggal; (c) pernikahan antara orang-orang yang tidak cocok *weton*nya[7)], atau hari lahir menurut perhitungan *petangan* atau penanggalan Jawa. Meskipun demikian, tiga macam pernikahan yang terakhir ini masih bisa terjadi, diperbolehkan, asal sebelumnya diadakan *slametan* terlebih dahulu untuk melindungi kedua pengantin dari hukuman supernatural. Dengan kata lain, larangan incest yang tidak dapat dilanggar sama sekali adalah pernikahan dengan kerabat dalam satu keluarga inti (saudara sekandung) (Koentjaraningrat, 1994: 125).

Berbeda dengan masyarakat Bugis-Makassar, masyarakat Jawa -terutama di daerah pedesaan-, tidak mengenal jodoh yang dianggap ideal. "Pada umumnya orang Jawa yang tinggal di pedesaan tidak mempunyai konsepsi yang jelas mengenai pasangan bagaimanakah yang dianggap baik untuk menikah" (Koentjara-ningrat, 1994: 126). Hal ini tentu menarik, dan mitos Dewi Sri mencerminkan hal tersebut. Mitos Dewi Sri tidak mengemukakan orang-orang yang sepantasnya menjadi jodoh tokoh-tokoh di situ, tetapi menampilkan orang atau tokoh yang tidak pantas diambil sebagai jodoh.

7) *Weton* adalah hari lahir seseorang menurut perhitungan penanggalan Jawa. Hari lahir ini merupakan kombinasi hari-hari Islam yang berjumlah 7 (Ahad sampai dengan Sabtu), dengan hari-hari Jawa yang berjumlah 5 (Kliwon, Legi, Pahing, Pon, Wage). Weton ini misalnya, Senin-Kliwon, Selasa-Wage, Rabu-Pon, Jumat-Pahing, dst.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Mengenai pernikahan dalam masyarakat Jawa, data dari beberapa penelitian antropologi menunjukkan adanya dua pola yang berbeda, yang berhubungan dengan kelas sosial. Sebagaimana diketahui, secara garis besar masyarakat Jawa di masa lalu terbagi menjadi dua lapisan sosial, lapisan *priyayi* atau golongan bangsawan dan lapisan *wong cilik* atau golongan "orang kecil" yang umumnya adalah para petani. Pada golongan priyayi, pernikahan yang banyak terjadi adalah antarindividu yang masih ada hubungan kekerabatan yang cukup dekat, terutama hubungan sebagai sepupu, pertama dan kedua (lihat Palmier, 1960). Meskipun demikian, saudara sepupu di sini tidak harus diartikan sebagai jodoh yang ideal.

Benarkah orang Jawa tidak mengenal jodoh yang ideal? Sebenarnya orang Jawa juga mengenal jodoh yang ideal atau orang yang sebaiknya diambil sebagai pasangan hidup, tetapi pandangan ideal semacam ini hanya umum di kalangan golongan priyayi, dan dikenakan terutama terhadap wanita. Pandangan mengenai ini terdapat misalnya dalam *Serat Nitimani,* yang menyatakan bahwa dalam perjodohan perlu diperhatikan tiga hal, *bobot*, *bebet*, *bibit*.

> *Bobot pikajenganipun amiliha wanita ingkat asli*
> *Bebet…amiliha darahing supunya, tegesipun bangsa sugih harta utawi rajabrana*
> *Bibit pikajenganipun tumrap dhateng wanita ingkang badhe kapendhet wau,*
> *amiliha ingkang sae warnanipun, sarta kathah kesagedanipun*
>
> (Bobot maksudnya, pilihlah wanita yang berdarah asli,
> Bebet…pilihlah darah keturunan orang berada, artinya orang yang kaya uang atau kaya harta benda,
> Bibit maksudnya terhadap wanita yang akan diambil isteri, pilihlah mereka yang berwajah cantik, serta banyak ketrampilannya) (Kartodirdjo, 1987: 83)

Kutipan di atas menunjukkan bahwa dalam masyarakat Jawa, pihak yang perlu memperhatikan kualitas calon pasangannya adalah pihak pria. Anggapan yang berlaku pada masyarakat Jawa

Buku ini tidak diperjualbelikan.

tampaknya adalah bahwa pihak prialah yang memilih wanita, bukan sebaliknya. Tiga hal yang harus diperhatikan pada si wanita adalah *bobot* atau kebangsawanannya, apakah dia keturunan bangsawan atau bukan; *bebet* adalah kekayaan si wanita, apakah dia keturunan orang kaya atau bukan, dan *bibit* adalah kecantikan fisik seorang wanita, apakah dia cantik wajahnya, cantik fisiknya atau tidak. Jadi jodoh ideal di sini *tidak* menunjuk pada kategori kerabat tertentu -seperti halnya pada masyarakat Bugis-Makassar-, melainkan pada kualitas tertentu dari individu, yang walaupun ada kaitannya dengan "keturunan", tetapi tidak selalu ada hubungannya dengan kekerabatan.

Pernikahan yang dianggap ideal dalam masyarakat Jawa, terutama yang dari kalangan *priyayi* adalah pernikahan dengan orang yang baik *bibit*, *bebet* dan *bobot*nya. Tiga "B" inilah yang seringkali dijadikan dasar oleh orang tua atau keluarga untuk menentukan diterima tidaknya calon jodoh seseorang. *Bibit* menunjuk pada kondisi fisik seorang wanita yang akan dipilih. Kecantikan dan kesehatan merupakan tolok ukurnya, dan ini seringkali berusaha diketahui dengan baik. Setahu saya, yang sangat diutamakan oleh orang Jawa adalah "bibit" yang sehat. Artinya, calon jodoh tidak berasal dari keluarga yang salah seorang anggotanya "cacat", misalnya memiliki penyakit keturunan, seperti sakit jiwa atau cacat mental. Walaupun wanita calon pasangan terlihat cantik dan sehat, tetapi kalau salah satu anggota keluarganya ada yang memiliki cacat keturunan, seperti sakit *ayan* (*epilepsy*), sakit saraf atau yang lain, hal itu biasanya akan menjadi bahan pertimbangan penting untuk dipilih-tidaknya si wanita tersebut.

Bebet mengacu pada harta kekayaan. Pihak keluarga mereka yang ingin menikah biasanya akan memperhatikan juga tingkat ekonomi keluarga atau orang tua calon suami atau isteri. Pertimbangan faktor ekonomi calon jodoh ini lebih kuat terlihat pada pihak perempuan, karena biasanya setelah menikah si perempuan akan tinggal di tempat suami atau mengikuti

Buku ini tidak diperjualbelikan.

suami. Sangat bisa dipahami bilamana keluarga perempuan menginginkan calon suami yang cukup kuat ekonominya agar anak perempuan yang mereka berikan akhirnya tidak hidup terlantar atau menderita ketika tinggal bersama suaminya. Dalam hal ini tidak begitu penting apakah ekonomi yang kuat itu berasal dari orang tua si laki-laki atau dari laki-laki itu sendiri. *Bebet* yang kuat dari seorang laki-laki biasanya akan memudahkannya mendapatkan calon isteri yang diinginkan.

Bobot secara harafiah berarti "beratnya". Bobot sesuatu adalah beratnya sesuatu menurut ukuran tertentu. Sehubungan dengan perjodohan, *bobot* ini berarti status sosial atau kualitas yang dimiliki oleh seorang individu, yang di masa lalu itu berarti kebangsawanan seseorang. Kini, *bobot* tersebut dikaitkan dengan pendidikan atau jabatan. Seseorang yang berpendidikan universitas dinilai mempunyai *bobot* yang lebih berat daripada seseorang yang berpendidikan SMU atau yang lebih rendah. *Bobot* juga terkait dengan status sosial. Seseorang yang mempunyai jabatan dalam pemerintahan dinilai mempunyai *bobot* yang lebih berat daripada yang tidak. Seseorang yang bekerja sebagai pegawai negeri di sebuah kantor kelurahan dianggap memiliki bobot yang lebih berat daripada seorang petani atau pedagang biasa, demikian seterusnya. Oleh karena darah kebangsawanan kini tidak lagi merupakan faktor yang sangat penting, sementara yang memiliki *bobot* ini umumnya adalah si laki-laki, maka tolok ukur *bobot* ini lebih banyak digunakan oleh pihak perempuan untuk memilih calon pasangannya.

Dengan adanya kriteria tiga "B" di atas maka orang Jawa tidak menganggap pernikahan dengan mereka yang masih ada hubungan kerabat sebagai pernikahan yang ideal, kecuali jika mereka memenuhi kriteria tiga "B" tersebut, sebab kerabat-kerabat tersebut tidak selalu memiliki nilai tiga "B" yang sama. Bahkan pada banyak keluarga, pernikahan dengan mereka yang masih diketahui hubungan kekerabatannya berusaha keras untuk dihindari, meskipun kenyataannya ini tidak selalu

Buku ini tidak diperjualbelikan.

berhasil. Di masa kini, pernikahan dengan mereka yang bukan kerabat tetapi memenuhi kriteria tiga "B" tersebut tampaknya lebih banyak terjadi. Pernikahan dengan saudara sepupu yang ada di kalangan para *priyayi* di perkotaan saya kira lebih merupakan akibat dari penerapan kriteria tiga "B" (*bibit, bebet, bobot*) tersebut dalam sebuah masyarakat yang tidak banyak memiliki individu dengan kriteria seperti itu.

Pandangan mengenai *bobot, bebet, bibit* -yang tampaknya lebih banyak ditemui di kalangan priyayi- inilah yang sedikit-banyak dapat menjelaskan adanya perkawinan di antara mereka yang masih sekerabat di kalangan "keluarga-keluarga pegawai daripada di antara keluarga-keluarga buruh yang tinggal di kota atau keluarga-keluarga petani di daerah pedesaan" (Koentjaraningrat, 1994: 257). Di masa kini, kriteria tiga "B" tersebut setahu saya juga masih berlaku, walaupun dengan urutan yang dibalik, *bibit, bebet, bobot*. Perubahan urutan ini mencerminkan perubahan pandangan dalam masyarakat Jawa tentang penting tidaknya faktor-faktor tersebut dalam memilih pasangan hidup; bahwa di masa kini faktor kesehatan fisik dan kecantikan dipandang lebih penting daripada kebangsawanan, dan kesehatan fisik juga masih lebih penting daripada kekayaan. Meskipun demikian, urutan tiga "B" ini sebenarnya bisa sangat bervariasi, tergantung unsur mana yang dianggap paling penting.

Adanya kriteria tiga "B" dalam memilih jodoh memang dapat ditafsirkan sebagai adanya jodoh yang ideal dalam masyarakat Jawa. Akan tetapi, itu bukan satu-satunya tafsir. Kehadiran tiga "B" sebagai kriteria juga dapat ditafsirkan sebagai wujud dari *sirikan jejodhoan*, karena hal itu juga dapat diartikan "jauhilah, hindarilah, cegahlah jodoh yang tidak seperti ini" (tidak memenuhi syarat tiga "B"). Oleh karena itu, kita juga tetap dapat mengatakan bahwa dalam masyarakat Jawa sebenarnya jodoh ideal -dalam arti individu yang berasal dari kategori sosial tertentu (seperti sepupu) dianggap sebagai jodoh yang baik- sebenarnya tidak dikenal di kalangan para priyayi Jawa.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Berbeda halnya dengan pola pernikahan di kalangan orang Jawa di pedesaan, di kalangan "wong cilik". Sebagaimana ditunjukkan oleh Jay (1969), orang Jawa di desa tidak menyukai atau sedikit-banyak melarang pernikahan di antara mereka yang masih berasal dari satu kelompok kekerabatan tertentu, seperti misalnya pernikahan dengan mereka yang masih mempunyai hubungan persepupuan, terutama sepupu sekali dan dua kali (cf. Koentjaraningrat, 1994: 257). Orang Jawa umumnya lebih suka kalau mereka dapat menikah dengan orang-orang yang tidak ada hubungan kekerabatan sama sekali, sebab dengan begitu pertalian kekerabatan, pertalian sosial, yang dimiliki akan dapat lebih banyak. Sementara kalau mereka menikah dengan kerabat dekat maka tidak akan tercipta relasi-relasi kekerabatan baru. Dilihat dari sudut pandang ini, maka pernikahan tersebut menjadi tidak produktif, tidak membuat orang menjadi "lebih kaya kerabat". Padahal "*sugih sanak kadang*", kaya saudara atau kerabat, lebih penting bagi orang Jawa daripada kaya harta.

Fakta-fakta etnografis di atas menunjukkan bahwa dalam masyarakat Jawa dikenal larangan *incest*. Pada sisi yang lain fakta-fakta tersebut juga menunjukkan pola sosial-budaya tertentu yang muncul karena adanya aturan pernikahan eksogami terbuka, yang tidak menentukan kategori sosial tertentu atau kerabat tertentu sebagai jodoh yang sebaiknya diambil. Dalam hal pernikahan orang Jawa lebih menekankan pada orang-orang yang tidak boleh atau tidak pantas untuk dinikahi, dan ini sejajar dengan miteme pengusiran Raden Sadana dan Dewi Sri dari kerajaan, dan miteme pelamaran oleh raksasa yang ditolak Dewi Sri.

Pengusiran Dewi Sri dan Raden Sadana dapat ditafsirkan sebagai wujud dari larangan incest dan eksogami terbuka sekaligus. Merupakan wujud larangan incest karena dengan begitu keduanya kemudian terpisah dan pernikahan di antara keduanya tidak dapat terjadi, dan juga menunjukkan sebuah penolakan atau ketidaksetujuan orang tua atas keinginan mereka untuk saling menikah; merupakan wujud dari eksogami terbuka,

Buku ini tidak diperjualbelikan.

karena dengan pengusiran tersebut mereka kemudian seolah-olah diijinkan atau disuruh mencari sendiri jodoh mereka. Di sini seakan-akan Dewi Sri dan Raden Sadana menjadi bebas untuk menikah dengan siapa saja. Akan tetapi, miteme berikutnya menunjukkan adanya kebebasan memilih jodoh yang bersyarat.

Penolakan atas lamaran yang datang dari seorang raksasa kepada Dewi Sri, yang bahkan disusul dengan pembunuhannya, dapat ditafsirkan sebagai wujud *sirikan jejodhoan* dalam arti yang luas, serta penerapan kriteria tiga "B" dalam memilih jodoh. Walaupun seseorang pada dasarnya dibebaskan memilih, tetapi pilihan tersebut tidak boleh jatuh ke orang-orang tertentu yang terlarang untuk menjadi jodohnya. Tokoh raksasa di situ dapat ditafsirkan sebagai individu dari golongan atau lapisan masyarakat dengan latarbelakang sosial dan budaya yang berbeda. Penolakan terhadap lamaran dari raksasa dapat ditafsirkan sebagai wujud dari *sirikan jejodoan* atau larangan untuk menikah dengan mereka yang berasal dari kategori sosial-budaya tertentu, tetapi tidak termasuk incest jika dinikahi.

b. Pelapisan Sosial : Bugis-Makassar dan Jawa

Sepintas lalu, mitos Sawerigading dan mitos Dewi Sri tidak memperlihatkan kaitan yang jelas dengan sistem pelapisan sosial. Akan tetapi pembacaan lebih mendalam atas mitos-mitos tersebut membawa kita pada pendapat bahwa mitos-mitos itu sebenarnya menyampaikan pesan mengenai pelapisan sosial, walaupun secara tersembunyi. Pada mitos Sawerigading pelapisan sosial ini dengan agak jelas ditampilkan pada miteme dinikahkannya We Tenriabeng dengan sepupunya dari langit, sedang pada mitos Dewi Sri pelapisan sosial ini tersirat dalam miteme penolakan Dewi Sri atas lamaran yang datang dari seorang raksasa. Guna mengetahui pesan yang lebih luas dari mitos-mitos tersebut, kita perlu mengetahui sistem pelapisan sosial Bugis-Makassar dan Jawa.

Pelapisan Sosial Bugis-Makassar. Masyarakat Bugis-Makassar merupakan masyarakat dengan pelapisan sosial yang

Buku ini tidak diperjualbelikan.

jelas dan kaku. Ini masih terlihat terutama di daerah pedesaan Sulawesi Selatan, sedang di daerah perkotaan jejak-jejaknya boleh dikatakan sudah tidak terlihat lagi, kecuali pada peristiwa sosial yang penting bagi mereka, yakni pernikahan. Pelapisan sosial tersebut jelas, artinya orang Bugis-Makassar memiliki patokan (kriteria) yang nyata, untuk membedakan lapisan sosial seseorang dengan orang yang lain. Pelapisan sosial tersebut juga kaku, artinya dia tidak dapat ditembus dengan upaya apapun, karena didasarkan pada "darah" atau keturunan.

Mengenai pelapisan sosial masyarakat Bugis-Makassar, tulisan Friedericy (1930) mengungkapkan hal ini dengan jelas. Sebagai contoh adalah pelapisan sosial pada masyarakat Wajo. Di masa lalu masyarakat Wajo dibagi menjadi beberapa lapisan atau tingkatan berdasarkan atas derajat kebangsawanannya. Tingkatan pertama adalah lapisan *ana' matola* atau anak penerus; tingkatan kedua adalah *anakarung* atau anak-anak dari para *aru*, para bangsawan; tingkatan ketiga adalah *tau deceng* atau orang baik-baik dan *tau tongeng karoja*; tingkatan keempat adalah *tau ammeng* atau *maradeka*, yakni orang-orang merdeka, dan tingkatan kelima adalah para budak. Pembagian ini memang tidak sangat konsisten, karena yang tergolong orang merdeka sebenarnya bukan hanya orang biasa, tetapi juga orang bangsawan.

Lapisan *ana' matola* terdiri dari mereka yang berdarah murni bangsawan, yang berhak mewarisi kedudukan raja. Golongan ini ternyata juga masih dibagi lagi ke dalam empat lapisan. Yang pertama adalah lapisan *ana matola*, yang benar-benar mempunyai darah bangsawan murni, serta anak-anak yang merupakan hasil perkawinan antara seorang pria dari kalangan *ana' matola* murni dengan seorang wanita dari tingkatan *ana' sangaji*. Tingkatan kedua dalam kategori *ana' matola* -menurut pengertian yang lebih longgar- adalah *ana' sangaji* atau anak-anak raja sebagai hasil perkawinan seorang pria *ana' matola* dengan wanita dari golongan *ana' rajeng*. *Ana' rajeng* merupakan golongan ke tiga dalam kategori *ana' matola*, yang meliputi

Buku ini tidak diperjualbelikan.

keturunan dari perkawinan antara pria *ana' matola* dengan wanita *ana' cera sawi*. Tingkatan terakhir dalam kategori *ana' matola* adalah *ana' cera* (anak darah), yaitu mereka yang masih memiliki darah kebangsawanan.

Ana' cera ini masih dibagi lagi ke dalam empat lapisan. Lapisan pertama terdiri dari keturunan seorang pria *ana' matola* yang menikah dengan wanita dari golongan *maradeka* atau orang biasa. Lapisan kedua adalah *ana' cera puwa* yang merupakan keturunan pria *ana' matola* dengan budak wanitanya sendiri, sedang lapisan ketiga atau *ana' cera ampu lajung* terdiri dari keturunan pria *ana' matola* dengan budak perempuan milik orang lain. Lapisan keempat adalah keturunan dari hubungan pria *ana' matola* dengan budak wanita yang terendah. Mereka ini disebut *ana' cera iyatang dapureng*.

Di bawah lapisan *ana' matola* ini, yang merupakan golongan *ana' matola* murni beserta keturunan mereka dari perkawinan dengan wanita yang lebih rendah golongannya, adalah golongan *anakaru,* yang merupakan keturunan-keturunan dari perkawinan pria golongan *ana' cera sawi* dengan wanita merdeka atau *tau maradeka*.

Golongan besar yang keempat dalam masyarakat Wajo adalah *tau ammeng* atau *tau maradeka*. Golongan yang meliputi sebagian besar warga masyarakat Wajo ini dibagi lagi menjadi dua, yaitu golongan *tau maradeka ma'nennungeng* atau orang-orang yang bebas terus, artinya orang-orang tua mereka selamanya adalah orang-orang yang merdeka dan golongan *tau maradeka ri sampengi*, yang terdiri dari budak-budak yang telah dibebaskan beserta keturunan-keturunan mereka.

Golongan terakhir atau yang terendah adalah golongan budak, yang dibedakan menjadi *ata mana* atau budak warisan dan *ata mabuwang*, yakni orang-orang yang semula adalah orang-orang bebas, tetapi kemudian menjadi budak dari orang yang telah menyelamatkannya.

Sistem pelapisan sosial dalam masyarakat Wajo di atas dapat digambarkan sebagai berikut.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Tabel 1. Sistem pelapisan sosial Bugis (Wajo) di tahun 1900an

Lapisan I : *Ana'matola*	1. *ana' matola*	: pria ana' matola	+ wanita ana' matola
		pria ana' matola	+ wanita ana' sangaji
	2. *ana' sangaji*	: pria ana' matola	+ wanita ana' rajeng
	3. *ana' rajeng*	: pria ana' matola	+ wanita ana' cera sawi
	4. *ana' cera (sawi?)*	: pria ana' matola	+ wanita maradeka
	5. *ana' cera puwa*	: pria ana'matola	+ budak wanita milik sendiri
	6. *ana' cera ampu lajung*	: pria ana' matola	+ budak wanita milik orang lain
	7. *ana' cera iyatang dapureng*	: pria ana' matola	+ budak wanita terendah
Lapisan II : *Ana' aru*	: 1. pria ana' cera sawi + wanita merdeka		
Lapisan III : *Tau Deceng*	: 1. orang biasa yang baik-baik		
Lapisan IV : *Tau Ammeng*	: 1. *tau maradeka ma'nennungeng* = orang-orang yang bebas 2. *tau maradeka ri sampengi* = budak yang telah bebas dan keturunannya		
Lapisan V : *Ata* (budak)	: 1. *ata mana* (budak warisan) 2. *ata mabuwang* (dulunya bebas, kemudian menjadi budak)		

Keterangan : + = menikah dengan
Sumber: Friedericy, 1930.

Pelapisan sosial seperti di atas tidak hanya ada di kalangan orang Bugis, tetapi juga di kalangan orang Makassar (lihat Eerdmans, 1897) dan orang Mandar (ARB, 1933). Bagi orang Bugis-Makassar pelapisan sosial di atas tampak jelas, karena didasarkan pada kemurnian darah, yang dapat diketahui dari silsilah kekerabatan dan perkawinan. Dalam kehidupan sehari-hari, masyarakat Bugis-Makassar sering menggunakan istilah "karat" -seperti kadar karat emas- untuk menunjuk tingkat kebangsawanan seseorang. Ketika saya melakukan penelitian di daerah Bantaeng, Sulawesi Selatan, pada tahun 1990an, saya sering mendengar orang mengatakan "Itu *karaeng* 24 karat", "kalau yang itu *karaeng* 22 karat",[8)] dan sebagainya. Makin murni darah bangsawan seseorang, makin tinggi kadar "karat"nya.

[8)] *Karaeng* adalah gelar untuk kaum bangsawan di kalangan orang Makassar, sedang di kalangan orang Bugis dikenal gelar *Aru*

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Pertanyaannya kemudian adalah bagaimana sistem pelapisan sosial di atas terkait dengan mitos Sawerigading? Sebagaimana telah disebutkan, pelapisan sosial tersebut didasarkan pada pandangan orang Bugis-Makassar mengenai "kemurnian darah", dan ini erat kaitannya dengan kekuasaan dan pelestarian kesejahteraan masyarakat. Sementara itu, "kemurnian darah" itu sendiri tidak bisa dilepaskan dari hadirnya tokoh To-manurung dalam dunia mitos orang Bugis-Makassar. Oleh karena itu, pemahaman yang lebih luas atas posisi dan pesan mitos Sawerigading dalam masyarakat Bugis-Makassar hanya dapat diperoleh bilamana kita menghubungkannya dengan mitos To-manurung, dengan konsepsi Bugis-Makassar tentang kemurnian darah, kekuasaan dan kesejahteraan. Mengenai hal ini, kita akan membicarakannya setelah uraian tentang pelapisan sosial pada masyarakat Jawa.

Pelapisan Sosial Jawa. Dalam masyarakat Jawa di masa lalu dikenal pembagian masyarakat menjadi dua golongan secara vertikal -sehingga merupakan lapisan-, yakni golongan *priyayi* dan *wong cilik*. Pelapisan sosial Jawa ini telah dibicarakan oleh banyak ilmuwan sosial (lihat Van Niel, 1960; Palmier, 1960; Geertz, 1978; Koentjaraningrat, 1984; Kartodirdjo dkk, 1987, Scherer, 1978). Ada berbagai pendapat mengenai siapa yang dimaksud sebagai *priyayi* dalam masyarakat Jawa. Van Niel misalnya, mengatakan bahwa di tahun 1900an priyayi merupakan golongan elit, yakni mereka yang berada di atas rakyat kebanyakan, yang dalam berbagai hal bertindak sebagai pemimpin, pengatur atau penuntun warga masyarakat yang lain. Dalam arti ini, priyayi tidak harus berasal dari kalangan raja dan keturunannya. Mereka ini merupakan pejabat administrasi pemerintahan, yang karenanya kemudian diberi hak oleh pemerintah kolonial untuk menggunakan gelar Raden atau Raden Mas. Faktor keturunan tidak dianggap sebagai faktor terpenting. Yang lebih penting adalah fungsinya dalam administrasi pemerintahan.

Van Niel tampaknya hanya mendasarkan deskripsinya pada golongan priyayi yang ada di daerah Gupernemen, daerah yang

Buku ini tidak diperjualbelikan.

langsung berada dalam lingkup administrasi pemerintah kolonial. Dia luput memperhatikan faktor keturunan yang sebenarnya juga diperhatikan dan dipandang penting juga dalam politik kepegawaian pemerintah kolonial (Kartodirdjo, 1987: 5). Asas keturunan (*erfelijkheidsbeginsel*) sebenarnya merupakan salah satu syarat pengangkatan seseorang menjadi pegawai, terutama yang berpangkat wedana dan di atasnya. Di masa sebelum Perang Dunia II, tidak setiap orang Jawa "dapat menjadi priyayi, terutama priyayi yang menduduki jabatan pimpinan pemerintahan dalam negeri, seperti asisten wedana, wedana, dan sebagainya." (Kartodirdjo, 1987: 6).

Dari penelitiannya di Jawa Tengah, Leslie Palmier (1969) sampai pada pendapat yang cukup berbeda dengan Van Niel. Menurut Palmier faktor keturunan merupakan unsur penting bagi kepriyayian seseorang, dan yang dimaksudnya dengan priyayi di sini adalah keturunan bupati. Pentingnya faktor keturunan ini membuat di Jawa ada dua jenis priyayi, *priyayi luhur* dan *priyayi kecil*, yang walaupun batasnya memang kabur tetapi keduanya tetap dapat dibedakan. Priyayi luhur adalah priyayi yang "sebenarnya", yang dapat diketahui dari jabatan ayahnya, asal keturunan ibunya dan asal keturunan isterinya, sedang priyayi kecil adalah mereka yang menjadi priyayi karena jabatan mereka pada administrasi pemerintahan (Kartodirdjo, 1987: 7).

Pandangan adanya dua macam priyayi inilah yang juga dikemukakan oleh Scherer (1975) dan Koentjaraningrat (1994). Koentjaraningrat membedakan dua macam priyayi tersebut sebagai *priyayi pangrehpraja* dan *priyayi* bukan-pangrehpraja, sedang Scherer menyebutnya *priyayi birokrasi* dan *priyayi profesional*. Yang pertama terdiri dari "para pejabat Pemerintah Daerah, yaitu orang-orang yang terpenting dan paling tinggi gengsinya di antara para priyayi lainnya yang disebabkan karena sifat kebangsawanan mereka" (Koentjaraningrat, 1994). Mereka inilah yang meneruskan tradisi priyayi lama, tetapi mereka sudah mengenyam pendidikan modern.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Golongan yang kedua, golongan priyayi profesional, adalah golongan orang-orang terpelajar yang berasal dari daerah pedesaan atau golongan *tyang alit* (*wong cilik*) di kota yang berhasil mencapai kedudukan pegawai negeri melalui pendidikan (Koentjaraningrat, 1994: 234). Berkat kebijakan perluasan pendidikan oleh pemerintah kolonial pada akhir abad 19 dan awal abad 20, yang ditujukan untuk menghasilkan tenaga berpendidikan yang akan mengurusi kepentingan pemerintah kolonial, mereka ini kemudian berhasil memperoleh pengetahuan dan ketrampilan tertentu, yang membuat mereka kemudian dapat menempati jabatan-jabatan pemerintahan tertentu dan mengurusi masalah-masalah yang berhubungan erat dengan kepentingan pemerintah kolonial, seperti misalnya kesehatan, pertanian dan irigasi, perindustrian, dan sebagainya. "Di banyak kota di Jawa Tengah dan Jawa Timur, sebelum Perang Dunia ke II ada suatu golongan priyayi yang terpandang secara khusus, yaitu para pegawai pemerintah serta orang-orang profesional yang memiliki gelar-gelar perguruan tinggi, seperti dokter, pengacara, dsb. Mereka ada yang berasal dari keluarga priyayi Pangreh Praja, tetapi ada pula yang berasal dari keluarga priyayi bukan Pangreh Praja atau dari keluarga terpandang, karena jumlah mereka sangat terbatas.." (Koentjara-ningrat, 1994: 234).

Di sini terlihat bahwa pelapisan sosial di Jawa berbeda dengan pelapisan sosial pada masyarakat Bugis-Makassar. Pelapisan sosial di Jawa tidak semata-mata didasarkan pada "darah" atau keturunan, tetapi juga pada kedudukan di dalam administrasi pemerintahan di masa kolonial. Secara garis besar, masyarakat Jawa terbagi dalam dua lapisan sosial, yakni golongan *priyayi* dan golongan *wong cilik*. Golongan priyayi sering dikatakan sebagai golongan bangsawan, tetapi sebagaimana terlihat pada berbagai hasil penelitian mengenai lapisan sosial ini, pandangan tersebut kurang begitu tepat, karena sebagai oposisi dari *wong cilik*, priyayi lebih tepat dikatakan sebagai golongan *wong gedhe*, atau biasa dikatakan

Buku ini tidak diperjualbelikan.

penggedhe (pembesar) (cf.Moertono, 1969), dan itu berarti para pejabat atau orang-orang yang *duwe pangkat*, punya pangkat atau kedudukan yang terhormat dalam masyarakat. Selain para pejabat, yang termasuk dalam golongan priyayi di masa lalu adalah para guru, mantri atau dokter, dan mereka yang ada kaitannya dengan pemerintahan.

Bahwa lapisan priyayi ini sebenarnya tidak lagi terdiri dari keturunan bangsawan saja, terlihat pada dua hal, yakni bertahannya lapisan sosial *priyayi* ketika sistem pemerintahan kerajaan sudah tidak berlaku, dan sebagian besar orang yang disebut *priyayi* bukanlah keturunan bangsawan. Perubahan ini tampaknya terjadi setelah Perang Dunia ke II, karena pada masa sebelum itu "para priyayi ini umumnya adalah pegawai pangreh praja dan orang Jawa yang berpendidikan dengan kedudukan yang lebih rendah daripada pegawai-pegawai Belanda maupun Belanda Indo. Mereka mempunyai gaya hidup yang berbeda dengan golongan atau lapisan sosial lain dalam masyarakat Jawa. Umumnya mereka memandang rendah segala pekerjaan yang dilakukan dengan tangan ataupun pekerjaan sebagai pedagang" (Koentjaraningrat, 1994: 75).

Pada masa kerajaan, para priyayi bangsawan adalah mereka yang masih mempunyai hubungan kekerabatan dengan raja. Akan tetapi -tidak seperti di kalangan orang Bugis-Makassar- priyayi Jawa tidak membentuk lapisan-lapisan sosial lagi yang lebih rinci, karena masing-masing priyayi bisa berbeda-beda status sosialnya, tergantung pada kedudukannya dalam sistem pemerintahan kerajaan yang berlaku. Mereka yang menduduki jabatan tertentu mendapat gelar tertentu pula, sedang yang tidak menduduki jabatan juga tidak mendapat gelar tersebut. Oleh karena itulah, di sini tidak terbentuk lagi lapisan-lapisan sosial di kalangan kaum bangsawan. Kalau tokh pelapisan semacam itu ada, umumnya tidak sangat dikenal.

Golongan *wong cilik* terdiri dari mereka yang tidak menduduki jabatan tertentu dalam sistem pemerintahan atau yang

Buku ini tidak diperjualbelikan.

berkaitan dengannya. Di daerah perkotaan, mereka umumnya bekerja sebagai buruh atau pedagang kecil, dan merupakan lapisan sosial yang terendah, sehingga disebut *wong cilik* atau *tiyang alit* (bhs.krama). Mereka bekerja di perusahaan-perusahaan Belanda dan Cina, membuat barang kerajinan, berdagang kecil-kecilan, atau menjadi pembantu rumah tangga pada keluarga-keluarga Belanda, Cina, priyayi Jawa atau *sodagar* (pedagang besar) Jawa (Koentjaraningrat, 1994: 76).

Oleh karena mereka tidak menduduki jabatan tertentu maka mereka juga dianggap tidak memiliki kekuasaan. Dalam pandangan orang Jawa kekuasaan melekat pada jabatan tertentu. Besar kecilnya kekuasaan berjalan seiring dengan tinggi rendahnya jabatan, yang berarti juga seiring dengan kedekatannya pada pusat kekuasaan, yakni raja. Makin tinggi jabatan seseorang, makin dekat kedudukannya dengan raja, makin besar pula kekuasaan yang dimilikinya.

Berbagai fakta etnografis dan historis di atas menunjukkan bahwa kelas elit Jawa, yakni lapisan sosial priyayi, merupakan suatu lapisan yang terbuka bagi setiap orang. Kesan bahwa lapisan tersebut tertutup muncul karena kenyataan bahwa pejabat-pejabat kerajaan "secara tradisional diambil terutama dari kelas priyayi, yaitu kelompok sosial yang sesungguhnya terdiri dari para *punggawa* (pejabat), tetapi secara berangsur-angsur akhirnya mencakup juga para anggota keluarga dan keturunannya.." (Kartodirdjo, 1987: 10). Mereka yang ingin menjadi pejabat kerajaan atau masuk dalam sistem pemerintahan harus *magang* pada mereka yang priyayi, sementara bagi kelompok sosial di luar priyayi "saluran langsung untuk turut *magang* dapat dikatakan tidak ada" (Kartodirdjo, 1987: 18)

Akan tetapi, dalam kenyataannya mereka yang bukan berasal dari golongan priyayi dan ingin *magang* menjadi priyayi dapat "sejak usia muda mengabdikan diri pada seorang *priyayi* (bhs.Jawa: *ngenger*) agar di kemudian hari dapat *magang* menjadi priyayi dengan perantaraan priyayi yang diabdinya

Buku ini tidak diperjualbelikan.

itu. Kesempatan magang ini biasanya diberikan kalau selama mengabdi itu menunjukkan kelakuan yang baik, rajin, cakap dan sebagainya" (Kartodirdjo, 1987: 18).

Singkatnya, apa yang dipaparkan oleh Kartodirdjo dkk. memberikan gambaran yang cukup jelas dan tepat seperti apa lapisan sosial priyayi tersebut. "Sebagai kelas sosial baru para priyayi merupakan golongan terpandang, kedudukan ekonomis terjamin dengan penghasilan tetap yang menurut ukuran waktu itu cukup tinggi, serta berperan sebagai elite yang mempunyai kepemimpinan intelektual. Dalam kedudukannya itu para priyayi juga berperan sebagai patron dari client yang terdiri dari atas orang-orang yang termasuk wong cilik atau orang terkemuka di desa. Dengan adanya sistem itu kehidupan elite itu tidak eksklusif atau tertutup tetapi selalu ada kaitannya dengan golongan di bawahnya. Ada kesempatan pula bagi golongan bawah untuk masuk golongan priyayi dengan melewati sistem magang atau masuk sekolah." (1987: 108-109)

Jika kita bandingkan dengan keadaan dalam masyarakat Bugis-Makassar, kita dapat mengatakan bahwa dalam masyarakat Jawa tidak dikenal pelapisan sosial yang ketat dan kaku. Lapisan sosial atas, lapisan kaum priyayi bukanlah sebuah lapisan sosial yang didasarkan atas kebangsawanan. Lapisan ini juga tidak bersifat tertutup. Individu dari lapisan sosial di bawahnya, lapisan wong cilik, dapat masuk ke dalam lapisan priyayi jika memenuhi persyaratan tertentu. Lapisan priyayi juga tidak dibagi lagi menjadi lapisan-lapisan sosial yang lebih rinci, walaupun dalam lapisan ini dikenal gelar-gelar yang menunjukkan berbagai jabatan dalam sistem pemerintahan Jawa tradisional.

Pada masyarakat Bugis-Makassar sistem pelapisan sosial menjadi ketat dan kaku karena berhubungan dengan konsepsi mereka mengenai "kemurnian darah" dan kaitannya dengan kesejahteraan masyarakat, dan karena itu pula dengan kekuasaan seorang raja atau penguasa di situ. Sementara itu, dalam budaya Jawa kekuasaan seorang raja tidak terkait dengan "kemurnian

Buku ini tidak diperjualbelikan.

darah" kebangsawanannya, tetapi lebih terkait dengan kesaktian yang dimilikinya, atau wahyu atau *pulung* yang diperolehnya.

Sehubungan dengan itu, mitos Sawerigading -yang menyimpan pesan tentang perkawinan ideal-, tidak dapat kita pisahkan dari mitos orang Bugis-Makassar mengenai To-manurung sebagai tokoh penguasa dengan "darah yang paling murni". Jika demikian maka mitos Dewi Sri sebenarnya juga tidak dapat kita pisahkan dari mitos orang Jawa mengenai penguasa dan kekuasaannya. Oleh karena itu, untuk lebih dapat memahami "makna" mitos Sawerigading dan Dewi Sri di atas kita perlu mengetahui mitos To-manurung dan mitos Jawa mengenai kesaktian (*kasekten*), serta konsepsi kekuasaan dalam budaya Bugis-Makassar dan budaya Jawa.

c. Mitos, Kekuasaan dan Kesejahteraan : Bugis-Makassar dan Jawa

Konsepsi penguasa dan kekuasaannya di kalangan orang Bugis-Makassar terkait erat dengan mitos To-manurung sebagai penguasa pertama di berbagai kerajaan di Sulawesi Selatan. Ada banyak versi mitos To-manurung, namun sebagai contohnya saya akan mengambil mitos To-manurung yang berasal dari Bone.

***To-manurung*, Kekuasaan dan Kesejahteraan: Pandangan Bugis-Makassar.** Menurut ceritera rakyat dari Bone, munculnya kerajaan Bone berawal dari suatu hari ketika

"….guntur menggelegar-gelegar, disertai kilat yang menyambar-nyambar yang berlangsung selama lima-enam hari, serta menyebabkan bumi bergetar-getar. Ketika guruh dan kilat telah reda dan bumi tenang kembali, di sebuah tanah lapang penduduk melihat seorang pria berpakaian putih-putih. Melihat ini orang dari berbagai kampung segera berkumpul dan secara mupakat mereka menyatakan bahwa pria tersebut adalah seorang *To-manurung* yang telah turun dari langit.

Yakin akan hal ini, mereka segera mendekati pria tersebut dan berkata kepadanya :"Oo..Lamarupa, kami datang pada

Buku ini tidak diperjualbelikan.

anda untuk memohon agar anda mengasihani kami dan meminta anda untuk tidak meninggalkan kami tetapi tetap tinggal bersama kami dan menjadi raja kami. Kami bersedia menjadi bawahan (rakyat) anda. Anda akan menjadi milik kami, dan hanya perintah-perintah anda yang akan kami laksanakan. Kami bersama anak-anak kami telah menyetujui, dan jika anda menolak, maka kami akan melepaskan, tetapi kalau anda tinggal bersama kami, anda akan menjadi raja kami".

Mendengar kata-kata ini, pria yang disangka telah turun dari langit ini berkata: "Saya harus memberitahu kalian, bahwa saya tidak bisa menjadi raja kalian, sebab saya hanyalah seorang hamba, tetapi jika kalian ingin mempunyai seorang raja, saya tahu orang yang dapat kalian pilih untuk itu".

Orang-orang itu menjawab: "Bagaimana kami bisa memilih seseorang untuk menjadi raja kami, kalau kami tidak melihatnya atau mengenalnya?".

Orang yang dikira To-manurung menjawab lagi: "Kalau kalian betul-betul menginginkan seorang raja saya akan menunjukkannya".

Mereka menyahut: "Kami menginginkan seorang raja, dan anda telah menunjukkan belas kasihan kepada kami, bawalah kami pada raja anda".

Orang yang disangka To-manurung ini memenuhi permintaan mereka, dan membawa mereka ke suatu tempat yang disebut Matajang. Dalam perjalanan ke sana, guntur menggelegar kembali, namun karena dorongan pemimpin mereka, mereka tidak ingin kembali sama sekali. Setiba di Matajang mereka melihat seseorang yang dikatakan sebagai To-manurung yang sebenarnya. Dia duduk di atas sebuah batu persegi. Pakaiannya berwarna kuning dan dia didampingi oleh tiga pengiringnya: seorang membawa payung, seorang lagi mengipasinya, dan yang ketiga membawa tempat sirihnya.

Ketika orang yang berpakaian putih, yang memimpin orang banyak sampai di hadapan To-manurung, ditanya:

Buku ini tidak diperjualbelikan.

"Engkaukah itu *To-matowa*?" dan To-matowa menjawab: "Ya, tuan". Orang-orang tahu sekarang bahwa orang yang mereka dapatkan di lapangan dan akan mereka jadikan raja hanyalah seorang to-matowa saja. To-matowa ini kemudian berkata pada orang banyak: " Inilah tuanku". Orang-orang mendekati To-manurung ini dan berkata: "Kami datang kepada anda untuk memohon belas kasihan anda dan meminta anda untuk tinggal di sini dan tidak meninggalkan kami. Kami tidak mempunyai raja maupun Hadat, dan kami memohon anda untuk menjadi raja kami. Keinginan anda akan menjadi keinginan kami, perintah anda akan kami laksanakan. Semua akan kami lakukan untuk anda apabila anda tinggal bersama kami untuk memerintah dan menjadi atasan kami". Tomanurung tersebut bertanya lagi apakah mereka tidak mempunyai maksud lainnya, apakah mereka tidak berbohong, dan ini mereka jawab bahwa mereka betul-betul mempunyai maksud seperti apa yang mereka katakan. Kemudian To-manurung mengajukan pertanyaan-pertanyaan lagi dan mengusulkan harinya untuk pergi ke Bone. Setelah mereka semua menyetujui harinya, To-manurung dibawa ke Bone pada hari tersebut, dan di sana orang kemudian membangun tempat tinggal untuknya.

Nama yang asli dari To-manurung ini tidak pernah diketahui, hanya nama-nama julukannya saja, yang diberikan karena kemampuan-kemampuannya serta perbuatan-perbuatannya. Dia mendapat nama *Mataselompu*, karena pandangan matanya yang hebat. Dia juga memperoleh julukan *Mapoloteang* karena dia telah menentukan beberapa peraturan. Dialah yang membuat pengaturan pemerintahan, yang membentuk cara penyelidikan yang jujur, dan yang telah mengangkat berbagai pegawai dan *pabicara*, dan dia pulalah yang memiliki *Woromporong* yang pertama.

Mataselompu ini kemudian menikah dengan To-manurung dari Toro, dan mendapat lima orang anak, yang salah seorang di antaranya diberi nama *Pantara Wanua*. Setelah memerintah selama 36 tahun Mataselompu kemudian menyuruh penduduk

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Bone berkumpul, dan dia berkata kepada mereka: "Janganlah kalian gelisah, sebab aku telah menentukan anakku Laumasa sebagai penggantiku, yang harus kalian setujui kata-katanya serta tindakannya".

Selesai berkata demikian kepada penduduk Bone, mulailah terdengar guruh kembali, dan ketika guruh menggelegar dengan tiba-tiba, dia menghilang bersama isterinya. Orang-orang Bone kemudian mencari payung kuningnya serta tempat sirih, akan tetapi barang-barang ini juga lenyap. Mereka kemudian memilih Laumasa sebagai raja yang juga disebut *To-mulaiee* (Bakkers, 1866: 169-172).

Raja-raja yang merupakan keturunan langsung dari tokoh To-manurung inilah yang dianggap memiliki darah dewa, darah bangsawan yang putih warnanya. Kesaktian serta kesucian raja dipercayai membawa kesejahteraan pada kehidupan rakyatnya, dan ini berkaitan dengan kemurnian darahnya. Semakin banyak darah dewa yang mengalir dalam diri seorang raja, yang berarti semakin "murni" darah kebangsawanannnya, semakin sakti dan suci raja tersebut, dan akan semakin sejahtera pula rakyatnya (Errington, 1977: 42). Tidak mengherankan kalau orang Bugis-Makassar selalu berusaha memilih orang yang paling "murni" darah bangsawannya, yang ini dapat diketahui dari silsilah kekerabatannya. Faktor inilah yang membuat pemerintah kolonial Belanda mengalami kesulitan ketika mereka bermaksud memulihkan kembali kerajaan Bone. Mereka sulit menemukan calon raja yang betul-betul memenuhi syarat, karena semakin langkanya raja yang berdarah bangsawan murni pada masa-masa itu (Friedericy, 1933).

Dengan adanya pandangan semacam itu, seorang raja dalam budaya Bugis-Makassar tidak harus selalu pandai memerintah. Kewajiban raja yang terpenting adalah menjaga kemurnian darah bangsawan pada diri dan keluarganya atau keturunan-keturunannya (Errington, 1977: 42), sedang dalam pemerintahan atau politik raja bisa pasif sama sekali, sebab yang menjadi dasar kedudukannya sebagai raja adalah kemurnian darah, bukan

Buku ini tidak diperjualbelikan.

kehebatan-kehebatannya dalam bidang politik atau pemerintahan. Untuk menjaga kemurnian darah inilah maka seorang raja diinginkan untuk dapat menikah dengan wanita yang berdarah murni bangsawan pula.

Dalam posisi sebagai penjaga kemurnian darah bangsawan inilah seorang raja lantas menjadi orang yang berhak mengatur jodoh-jodoh kerabat dan keturunan-keturunannya. Tidak mengherankan bilamana perkawinan kemudian terlihat seperti sebuah arena "politik", karena di situ memang ada "politik menjaga kemurnian darah bangsawan", dan ini pada dasarnya adalah politik melestarikan kekuasaan, agar kekuasaan tetap berada di tangan anak-keturunan. Dengan darah bangsawan yang tetap murni mereka akan selalu dianggap sebagai calon-calon yang tepat untuk menduduki tampuk kekuasaan, sehingga kemungkinan salah seorang dari mereka akan terpilih sebagai raja akan menjadi sangat besar pula.

***Mintaraga*, Kekuasaan dan Kesejahteraan: Pandangan Jawa.** Dalam budaya Jawa, kekuasaan dipandang tidak berkaitan dengan faktor keturunan. Kekuasaan merupakan akibat dari adanya kekuatan pada diri seseorang, dan kekuatan seseorang ini bisa ditingkatkan melalui berbagai macam cara. Kekuatan yang sangat penting bagi orang Jawa adalah kekuatan yang meliputi seluruh jagad raya, kekuatan adiduniawi. Kekuatan ini memang ada di mana-mana, akan tetapi ada tempat-tempat tertentu, individu tertentu atau benda-benda tertentu yang memiliki kekuatan ini lebih daripada yang lain, sehingga membentuk semacam pusat-pusat kekuatan. Memiliki benda-benda semacam ini berarti juga memiliki kekuatannya atau dapat memanfaatkan kekuatan yang terkandung di dalamnya. Orang yang dipenuhi oleh kekuatan atau dapat memanfaatkan kekuatan itu tidak bisa dikalahkan dan tak dapat dilukai, mereka itu *sekti*. Kekuatan yang membuat sakti disebut *kasekten* (Magnis-Suseno, 1984: 97). Kekuasaan politik pada dasarnya adalah ungkapan *kasekten* atau wujud dari kesaktian tersebut.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Dalam pandangan orang Jawa, semua bentuk kekuasaan yang tampak secara empiris sebenarnya berawal dari partisipasi pada kekuatan metaempiris yang satu, yang meresapi seluruh kosmos, seluruh jagad. Individu-individu atau kelompok yang memperoleh kekuasaan dapat kita bayangkan sebagai wadah yang memuat sebagian dari kekuatan adiduniawi ini. Masuknya kekuatan ini dalam suatu wadah dapat diusahakan. Oleh karena kekuasaan bersifat metaempiris maka dia juga tidak bisa direbut dengan sarana-sarana empiris. Bagi orang Jawa kekuasaan "bukanlah hasil kekayaan, pengaruh, relasi, kekuatan fisik atau militer, kepintaran ataupun keturunan saja. Berusaha untuk mencapai kekuasaan melalui faktor-faktor empiris itu adalah usaha yang bodoh" (Magnis-Suseno, 1984: 103).

Untuk memperoleh kekuatan adiduniawi tersebut, sarana-sarana yang akan digunakan harus sesuai dengan apa yang dicari. Dalam tradisi Jawa dikenal berbagai cara untuk memusatkan *kasekten*, kekuasaan kosmis, dalam diri sendiri. Pertama-tama, "kekuatan-kekuatan batin tidak boleh diizinkan lepas ke alam lahir. Kontrol terhadap diri sendiri perlu diperketat dan seluruh perhatian batin harus diarahkan pada tujuan yang dicari. Di situ termasuk pelbagai usaha *tapa,* seperti puasa, mengurangi makan, tidur dan berpantang seksual, begitu juga *semedi*. Demi tujuan itu orang akan menyepi (*lelana brata*). Tempat-tempat yang cocok untuk semedi adalah puncak gunung, gua di hutan, dan sungai." (Magnis-Suseno, 1984: 102). Tradisi mencari kekuatan seperti ini dapat dihubungkan dengan pandangan hidup orang Jawa yang membedakan dunia menjadi dua: dunia luar (makro kosmos), *jagad gedhe*, dan dunia dalam atau batin (mikro kosmos), *jagad cilik*, di mana untuk dapat menguasai dunia luar (makro kosmos) orang perlu mulai terlebih dulu menguasai dunia dalam atau batin (mikro kosmos) (Kartodirdjo, 1987: 106)

Kekuatan kosmis dianggap telah diperoleh bilamana seseorang telah memperoleh pengalaman tertentu, misalnya *ketiban ndaru*. Ndaru atau *pulung* ini berupa cahaya biru atau kuning

Buku ini tidak diperjualbelikan.

bundar (seperti rembulan) yang melayang di langit di malam hari dan turun ke atas orang yang memperolehnya. Orang yang mendapat ndaru (*ketiban ndaru*) ini akan dipenuhi kekuatan adiduniawi. Seseorang yang menerima *wahyu* ini menjadi seperti sebuah besi magnit. "Tanpa usaha sendiri ia sekarang akan memperoleh kekuasaan militer dan kekayaan, nama besar dan relasi, serta semua unsur empiris.." (Magnis-Suseno, 1984: 104).

Pandangan mengenai kekuasaan dan kekuatan adiduniawi serta cara mendapatkannya dapat kita temukan antara lain dalam mitos *Mintaraga*, sebuah gubahan karya sastra Jawa Kuna, kakawin *Arjunawiwaha*. Lakon ini sangat populer di kalangan orang Jawa. Ini tercermin dari banyaknya relief candi di Jawa, ukiran perabot rumah, pamor keris, yang melukiskan adegan-adegan dalam lakon tersebut. Lakon ini rupanya juga masih digemari hingga abad 19, terbukti beberapa pujangga kraton Surakarta telah berupaya menggubah kakawin tersebut ke dalam bahasa Jawa Baru dengan metrum tembang macapat (Kartodirdjo, 1987: 150).

Kisah ini menceriterakan upaya Arjuna -tokoh penengah Pandawa- untuk mendapatkan senjata yang akan digunakan dalam Perang Bharatayuda dengan cara bertapa. Setelah mengalami berbagai macam cobaan berupa godaan bidadari, perdebatan dengan Batara Guru dan Batara Indra, Batara Guru kemudian meminta pada Arjuna untuk membunuh raksasa Niwatakawaca yang selalu mengancam kayangan, karena menginginkan bidadari yang tercantik di situ, Supraba. Untuk mencapai tujuannya Arjuna dianugerahi senjata panah pusaka yang bernama Pasopati, dan ditemani bidadari Supraba yang akan membantu menipu raksasa musuhnya dengan kecantikannya (Kartodirdjo, 1984: 150)

Dalam budaya Jawa mitos Mintaraga ini menjadi semacam petunjuk tentang cara yang dapat ditempuh oleh seseorang yang ingin mendapatkan pusaka atau mendapatkan kekuatan adiduniawi tertentu. Seperti halnya Arjuna, dia juga harus melakukan *tapa-brata* dengan tujuan agar pusaka yang diperoleh -entah itu

Buku ini tidak diperjualbelikan.

dengan memesan kepada pandai besi atau "membeli", ataupun diberi oleh seseorang- cocok dengan dirinya, karena sebuah pusaka hanya akan dapat bermanfaat bagi pemiliknya bilamana dia betul-betul cocok. "Bagi pemilik yang tidak cocok pusaka justru akan menimbulkan malapetaka. Biasanya laku tapabrata dilakukan dengan cara: puasa, tidak kumpul dengan wanita -baik isteri, selir, maupun wanita lain- mendalami ilmu kebatinan agar gejolak hati menjadi tenang, mengembara, terutama di waktu malam, ke tempat-tempat keramat" (Kartodirdjo, 1987: 150-151)

Menurut kepercayaan orang Jawa pusaka yang baik adalah yang tidak diperoleh lewat jual-beli, tetapi lewat cara tak terduga, yang menunjukkan bahwa pusaka tersebut datang dengan sendirinya. Ini bisa berupa pemberian seorang teman, kerabat, leluhur, atau bahkan orang tak dikenal; secara tak terduga menemukannya di jalan, di makam keramat atau makam leluhur. (Kartodirjo, 1987: 150). Pusaka yang diperoleh dengan cara tak terduga menunjukkan bahwa pusaka tersebut akan cocok dengan pemiliknya, karena sang pusakalah yang mencari pemilik, bukan sebaliknya. Dengan begitu pusaka tersebut akan dapat mendatangkan ketentraman, kebijaksanaan pada si pemilik.

Pusaka diyakini juga dapat mendatangkan ketidak-nyamanan apabila tidak cocok dengan pemiliknya. Ketidak-cocokkan ini diketahui bilamana "selama memilikinya si pemilik merasa tidak tenteram, rasa ingin marah, keluarga tidak rukun, selalu cekcok, sakit-sakitan, dan terus-menerus dirundung malang" (Kartodirdjo, 1987: 151). Sebuah pusaka yang sakti dan telah cocok dengan pemiliknya diyakini dapat mendatangkan kebahagiaan dan kemajuan karir pemiliknya atau meningkatkan kekayaannya. Pusaka seperti itu juga harus dijaga baik-baik. Orang Jawa umumnya percaya bahwa kelengahan, keteledoran dalam menjaga pusaka ini dapat menyebabkan hancurnya karier. Selain itu, kesaktian pusaka tersebut juga bisa memudar (Kartodirdjo, 1987: 152)

"Orang bisa tidak kuat dan tidak cocok dengan sesuatu pusaka kalau orang itu tidak keras laku tapabratanya. Orang yang

Buku ini tidak diperjualbelikan.

tidak kuat dengan pusakanya biasanya menyerahkan pusaka kepada orang yang lebih kuat dalam laku tapabrata. Seorang pemimpin kharismatis, dengan demikian, akan merupakan kumpulan pusaka, sebab orang sekitarnya yang kalah wibawa akan menyerahkan pusaka yang dirasanya tidak cocok untuk dirinya". (Kartodirdjo, 1987: 152).

Dengan konsepsi kekuasaan seperti itu, tidaklah menherankan bilamana raja-raja Jawa di masa lalu selalu menyimpan banyak pusaka, mengumpulkan orang-orang yang dianggap menjadi pusat atau mampu mengumpulkan kekuatan-kekuatan kosmis, banyak mengunjungi tempat-tempat di mana terdapat pemusatan-pemusatan kekuatan adiduniawi tersebut. Semakin banyak pusaka yang dimiliki, semakin besar kekuatan kosmis yang dapat dimanfaatkan atau dikuasai, dan semakin besar pula kekuasaan yang dimiliki. Oleh karena itu, seorang raja Jawa -sebagaimana dikatakan Magnis-Suseno- adalah "orang yang memusatkan suatu takaran kekuatan kosmis yang besar dalam dirinya sendiri, sebagai orang yang sakti sesakti-saktinya…*Kasekten* seorang raja diukur pada besar kecilnya monopoli kekuasaan yang dipegangnya". Semakin besar kekuasaannya, semakin luas wilayah kekuasaannya dan semakin eksklusif segala kekuatan dalam kerajaannya berasal darinya.

"Dari seorang raja yang berkuasa mengalirlah ketenangan dan kesejahteraan ke daerah sekeliling. Tidak ada musuh dari luar atau kekacauan di dalam yang mengganggu petani pada pekerjaannya di sawah, karena kekuasaan yang berpusat pada penguasa sedemikian besar sehingga semua faktor yang bisa mengganggu kehilangan kekuatannya, seakan-akan dikeringkan; daya pengacau dari pihak-pihak yang berbahaya seakan-akan dihisap ke dalam raja. Dalam kerajaannya terdapat ketenteraman, keadilan, dan setiap pihak dapat menjalankan usaha-usahanya tanpa perlu takut dan kaget" (Magnis-Suseno, 1984 : 100)

Atas dasar pandangan tentang kekuatan yang seperti itu, maka menurut orang Jawa kekuatan dan kekuasaan bukanlah sesuatu

Buku ini tidak diperjualbelikan.

yang dapat diwariskan dari individu yang satu ke individu yang lain, ataupun yang dapat diperoleh lewat keturunan. Di Jawa tidak dikenal adanya kekuatan yang bersumber pada kualitas "darah" seseorang. Oleh karena itu pula, pelapisan sosial dalam masyarakat Jawa tidak sekaku dan seketat pelapisan sosial pada masyarakat Bugis-Makassar.

d. To-Manurung : Sawerigading :: Mintaraga : Dewi Sri

Dari paparan di atas, kita akhirnya bisa menempatkan mitos-mitos yang menjadi titik awal analisis di sini tidak hanya dalam konteks budaya masing-masing, tetapi juga konteks permasalahan yang lebih luas dan bersifat *cross-cultural*. Mitos Sawerigading dan Dewi Sri kini menjadi seperti sebuah pintu gerbang untuk memahami budaya Bugis-Makassar dan budaya Jawa dengan lebih utuh, karena upaya memahami makna mitos-mitos tersebut akhirnya membawa kita pada mitos To-manurung dan mitos wayang Mintaraga, yang menceriterakan tentang sumber-sumber kekuasaan dalam budaya Bugis-Makassar dan budaya Jawa. Apa yang telah saya paparkan di atas mungkin akan lebih mudah dipahami dengan melihat tabel berikut.

Tabel 1. Perbandingan Empat Mitos

Mitos "To-manurung"	**Mitos "Sawerigading"**	**Mitos "Dewi Sri"**	**Mitos "Mintaraga"**
	Larangan incest disertai dengan pernikahan	Larangan incest disertai **menghindari** pernikahan	
	Pernikahan ideal dengan individu tertentu / sepupu (**eksogami terarah**)	Pernikahan "ideal" dengan **menghindari** individu tertentu (**eksogami tak terarah**)	
Kekuasaan dan kekuatan berdasar pada kemurnian darah	Pernikahan dengan individu tertentu / sepupu, menjaga kemurnian darah menguntungkan kelompok	Pernikahan tidak dengan individu tertentu menguntungkan individu *tapa-brata*	Kekuasaan dan kekuatan berdasar pada *laku* individual,

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Berkenaan dengan budaya Bugis-Makassar, tabel 1 dapat dibaca demikian. Bahwa dalam masyarakat Bugis-Makassar kekuasaan awal berada pada tokoh To-manurung. Mitos To-manurung merupakan *model for* yang digunakan untuk menjelaskan pandangan ini. Tokoh To-manurung dipercayai memiliki "darah putih". Kualitas darah putih ini diyakini menentukan kekuatan pemiliknya. Kemurnian darah To-manurung dalam diri seseorang menentukan kekuasaan dan kekuatannya. Kemurnian "darah" penguasa menentukan kesejahteraan masyarakat dan daerah yang dikuasainya. Kemurnian darah perlu dijaga oleh kelas penguasa, demi kelestarian kekuasaan mereka. Kemurnian darah dipertahankan melalui perkawinan antarkerabat. Perkawinan antarkerabat yang paling baik untuk menjaga kemurnian darah adalah dengan saudara-sekandung. Namun, oleh karena perkawinan dengan saudara sekandung adalah incest, dan incest adalah hal yang sangat dilarang, maka perkawinan yang paling ideal adalah dengan saudara sepupu. Mitos Sawerigading merupakan *model for* pernikahan dan pelestarian kekuasaan tersebut.

Dengan dasar pemikiran seperti itu kita dapat mengatakan bahwa mitos Sawerigading pada dasarnya adalah mitos tentang upaya menghindari perkawinan incest tanpa mengorbankan kekuasaan yang berada di tangan lapisan sosial tertentu, atau dengan kata lain mitos Sawerigading merupakan mitos tentang upaya pelestarian kemurnian darah, pelestarian kekuasaan oleh lapisan sosial tertentu (yaitu lapisan bangsawan) (positif), tanpa harus melanggar larangan incest (positif). Di sini mitos Sawerigading bersifat *positif* dan *positif.*

Berkenaan dengan budaya Jawa, tabel di atas menyatakan bahwa kekuasaan dan kekuatan hanya dapat diperoleh lewat upaya individual untuk mendapatkan wahyu, pulung atau mengumpulkan benda-benda yang mengandung kekuatan adiduniawi. Mitos Mintaraga menjadi *model for* upaya seperti ini. Kemampuan individual penguasa untuk menguasai kekuatan

Buku ini tidak diperjualbelikan.

adiduniawi akan menentukan kesejahteraan masyarakat dan daerah yang dikuasainya. Kualitas penguasa merupakan kualitas yang bersifat individual dan diperoleh lewat *laku* penguasaan diri (*tapa brata*). Di sini silsilah keturunan seseorang tidak akan banyak mempengaruhi kekuasaannya, sehingga perkawinan juga tidak akan berpengaruh banyak terhadap kekuasaan. Oleh karena itu pula, perkawinan lebih merupakan masalah individual. Di sini jodoh seseorang tidak lagi perlu diarahkan kepada individu tertentu. Yang penting jodoh tersebut bukanlah individu yang terlarang atau yang harus dihindari dalam perkawinan, dan mitos Dewi Sri merupakan *model for*nya

Dengan dasar pemikiran seperti itu kita dapat menafsirkan bahwa mitos Dewi Sri adalah mitos tentang upaya menghindari perkawinan incest tanpa upaya melestarikan kekuasaan oleh individu tertentu, atau dengan kata lain, mitos Dewi Sri adalah mitos tentang terlepasnya kekuasaan (negatif) dari tangan individu tertentu (yakni Dewi Sri dan Raden Sadana), karena harus menjaga larangan incest (positif). Di sini mitos Dewi Sri bersifat *negatif* dan *positif.*

Dengan demikian, relasi di antara mitos-mitos To-manurung, Sawerigading, Dewi Sri dan Mintaraga, dapat kita gambarkan sebagai berikut.

To-manurung : Sawerigading :: Mintaraga : Dewi Sri

Artinya, relasi mitos Sawerigading terhadap mitos To-manurung adalah seperti relasi antara mitos Dewi Sri terhadap mitos Mintaraga.

5. KESIMPULAN

Analisis struktural dan studi perbandingan atas mitos Sawerigading di Sulawesi Selatan dan mitos Dewi Sri di Jawa di atas membawa kita pada beberapa kesimpulan berikut.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Pertama, atas dasar persamaannya mitos Sawerigading dan mitos Dewi Sri dapat dikatakan sebagai mitos-mitos tentang larangan incest. Incest yang berusaha dihindari adalah incest antarsaudara sekandung, saudara laki-laki dan saudara perempuan. Atas dasar perbedaannya mitos Sawerigading dapat dipandang sebagai inversi atau kebalikan dari mitos Dewi Sri, atau sebaliknya. Kalau mitos Sawerigading menyatakan larangan incest disertai dengan pengarahan tentang siapa yang sebaiknya diambil sebagai jodoh, mitos Dewi Sri menyatakan larangan incest disertai dengan pengarahan siapa yang sebaiknya *tidak* diambil sebagai jodoh. Jadi, mitos Sawerigading adalah sebuah mitos larangan dan anjuran (negatif dan positif), sedang mitos Dewi Sri adalah mitos larangan dan larangan (negatif dan negatif).

Kedua, pada mitos Sawerigading kategori sosial individu yang disarankan untuk diambil sebagai jodoh adalah kerabat, yaitu sepupu, dengan memperhitungkan status atau lapisan sosial kerabat tersebut serta jenis kelamin orang yang akan dinikahkan, sedang pada mitos Dewi Sri kategori sosial individu yang disarankan untuk *tidak* diambil sebagai jodoh adalah "raksasa" atau bukan kerabat, atau orang yang berasal dari latarbelakang sosial dan budaya yang berbeda, yang dipandang kurang baik perilaku dan wataknya, tanpa memperhitungkan jenis kelamin orang yang akan dinikahkan. Pada mitos Sawerigading, jika yang akan menikah adalah seorang gadis, jodoh yang disarankan untuk dipilih adalah kerabat (sepupu) yang lebih tinggi lapisan sosialnya. Untuk seorang perjaka, jodoh yang dipilih hendaknya adalah yang setara lapisan atau status sosialnya karena untuk mendapatkan wanita yang lebih tinggi lapisan sosialnya lebih sulit, sebab jarang ada keluarga atau gadis yang bersedia lapisan atau status sosialnya menjadi lebih rendah. Pada mitos Dewi Sri, hal semacam itu tidak ditemui.

Ketiga, mitos Sawerigading di sini dapat dikatakan sebagai salah satu unsur budaya yang menguatkan dan melegitimasi

Buku ini tidak diperjualbelikan.

suatu bentuk pernikahan tertentu -yakni pernikahan dengan sepupu-, sehingga pernikahan tersebut kemudian dipandang sebagai pernikahan yang ideal dalam masyarakat Bugis-Makassar, yang kemudian menghasilkan suatu masyarakat dengan pelapisan sosial yang kaku dan ketat di masa lampau. Demikian pula halnya dengan mitos Dewi Sri. Mitos ini menguatkan dan melegitimasi jodoh yang harus ditolak dalam pernikahan -yakni "raksasa"-, sehingga pernikahan dengan jodoh seperti itu dipandang sama sekali tidak ideal, dan harus dihindari. Dari penghindaran jodoh tertentu ini muncul kemudian masyarakat yang tidak kaku dan tidak ketat dalam sistem pelapisan sosialnya.

Keempat, jodoh yang ideal dalam masyarakat Bugis-Makassar -sebagaimana terlihat pada mitos Sawerigading- terkait dengan konsepsi masyarakat ini tentang kekuasaan, sementara, pandangan tentang kekuasaan tidak dapat dilepaskan dari pandangan mereka mengenai "darah" serta mitos tentang penguasa dan kekuasaannya, yakni mitos To-manurung. Oleh karena itu pemahaman mengenai mitos Sawerigading, tidak dapat dilepaskan dari pemahaman atas mitos To-manurung. Jika demikian, maka mitos Dewi Sri tentuya juga berkaitan dengan konsepsi masyarakat Jawa mengenai penguasa dan kekuasaannya, dan ini berarti dengan beberapa mitos dalam dunia pewayangan, karena konsepsi kekuasaan dalam masyarakat Jawa banyak dipengaruhi oleh kisah-kisah wayang tentang para penguasa dengan segala kekuasaannya. Salah satu mitos tersebut adalah mitos Mintaraga.

Kelima, bersama dengan mitos To-manurung -disadari atau tidak oleh masyarakat Bugis-Makassar- mitos Sawerigading merupakan sebuah mitos politik, mitos yang berfungsi antara lain melestarikan kekuasaan yang dipegang oleh lapisan sosial tertentu karena dilakukannya perkawinan dengan individu dari kategori tertentu. Mitos Sawerigading menjadi model bagaimana "kemurnian darah bangsawan" sebagai basis kekuasaan

Buku ini tidak diperjualbelikan.

dalam masyarakat Bugis-Makassar dipertahankan dalam suatu lapisan sosial tertentu. Adanya keterkaitan antara mitos Saweri-gading dan mitos Tomanurung, memungkinkan kita untuk dapat melihat pula keterkaitan antara mitos Dewi Sri dan mi-tos-mitos lain -terutama yang berhubungan dengan penguasa dan kekuasaan- dalam masyarakat Jawa. Dalam hal ini mitos tersebut adalah lakon pewayangan Mintaraga. Bersama dengan mitos Mintaraga, mitos Dewi Sri ternyata juga merupakan mitos politik, yakni mitos mengenai terlepasnya kekuasaan yang mestinya jatuh ke tangan individu tertentu, yang telah berhasil mengalahkan pesaingnya lewat kesaktiannya.

Analisis dan kesimpulan-kesimpulan di atas dengan sangat jelas menunjukkan bahwa analisis mitos (satu ataupun beberapa buah) sebaiknya dilakukan secara *komparatif-struktural* dan *kontekstual*, yaitu dengan menghubungkan mitos tersebut dengan mitos-mitos lain, serta unsur-unsur budaya lain dari masyarakatnya. Strategi analisis semacam ini akan dapat meng-hasilkan pemaknaan-pemaknaan baru atas mitos-mitos yang mungkin sudah berkali-kali dianalisis, tetapi tidak dengan menggunakan cara analisis tersebut. Analisis komparatif-struk-tural-kontekstual juga memungkinkan diungkapkannya relasi-relasi tertentu antara mitos dengan unsur-unsur budaya lain, yang sepintas lalu tidak terlihat berkaitan.

Akhirnya, itu semua berawal dari sebuah upaya untuk menganalisis dan memahami dua buah mitos yang berasal dari dua sukubangsa yang berbeda, Bugis-Makassar dan Jawa, secara *struktural*.

ooooo

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

BAB X

PENUTUP

1. STRUKTURALISME DAN PERUBAHAN 444

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

BAB X

PENUTUP

Tamasya struktural kita kini tiba pada tahap akhirnya. Tidak banyak lagi yang dapat saya sampaikan sebagai kata penutup buku ini. Beberapa contoh cara dan hasil analisis dengan menggunakan pendekatan struktural yang dikembangkan oleh Lévi-Strauss di depan kiranya cukup menjadi bukti manfaat dan pentingnya pendekatan ini bagi upaya kita memahami gejala-gejala sosial-budaya di sekeliling kita. Meskipun demikian perlu diingat di sini bahwa apa yang saya paparkan tentang strukturalisme Lévi-Strauss sebenarnya masih jauh dari memadai. Beberapa catatan perlu saya tambahkan di sini agar tidak timbul salah pengertian tentang paradigma struktural dari Lévi-Strauss tersebut.

Pertama, sebagaimana telah saya katakan di depan, Lévi-Strauss menggunakan paradigma strukturalnya tidak hanya untuk menganalisis mitos, tetapi juga untuk menganalisis gejala sosial-budaya yang lain. Oleh karena itu, pemahaman tentang strukturalisme Lévi-Strauss sebagai sebuah paradigma yang utuh hanya akan dapat diperoleh dengan membaca kajian-kajiannya yang lain, seperti misalnya tentang sistem kekerabatan, tentang totemisme dan sistem klasifikasi primitif, tentang topeng, serta mengetahui pandangan-pandangan Lévi-Strauss yang lebih teoritis mengenai antropologi dan ilmu sosial pada umumnya. Cukup banyak asumsi-asumsi dasar serta pandangan Lévi-Strauss yang penting yang belum saya paparkan di sini, karena saya anggap mereka tidak sangat relevan dengan topik utama dari buku ini yaitu menampilkan cara dan hasil analisis dongeng

Buku ini tidak diperjualbelikan.

dengan menggunakan pendekatan struktural. Dengan kata lain, uraian mengenai paradigma struktural dari Lévi-Strauss di sini memang masih belum tuntas. Meskipun demikian, butir-butir terpenting pemikiran Lévi-Strauss mengenai cara analisis mitos saya kira sudah cukup lengkap saya paparkan.

Kedua, paradigma struktural Lévi-Strauss bukanlah segala-galanya. Dia bukanlah semacam obat untuk segala penyakit atau pakaian untuk semua musim ataupun pisau analisis untuk semua masalah, karena paradigma tersebut memang tidak dimaksudkan untuk itu. Seperti halnya paradigma-paradigma ilmu sosial-budaya yang lain, paradigma strukturalisme Lévi-Strauss tentunya hanya cocok untuk menjawab persoalan-persoalan tertentu. Hal ini perlu saya tekankan, mengingat sering timbul salah pengertian mengenai hal ini.

Banyak orang mengira bahwa yang namanya paradigma atau kerangka teori adalah sebuah kerangka pemikiran yang dapat digunakan untuk mengatasi semua masalah atau menjawab semua pertanyaan. Pandangan semacam ini tentu saja tidak benar. Tidak ada sebuah paradigma pun dalam ilmu sosial-budaya yang dapat digunakan untuk menjawab semua masalah penelitian. Demikian pula halnya dengan strukturalisme. Jika demikian, tentu muncul pertanyaan: untuk persoalan yang seperti apa kita dapat menggunakan paradigma struktural? Apakah paradigma ini dapat digunakan untuk memahami semua jenis gejala sosial-budaya? Dapatkah paradigma struktural digunakan untuk menjelaskan perubahan-perubahan sosial-budaya? Saya akan mencoba menjawab pertanyaan-pertanyaan ini satu persatu.

1. STRUKTURALISME DAN PERUBAHAN

Pertama, apakah paradigma struktural bisa digunakan untuk memahami semua jenis gejala sosial-budaya? Saya akan mengatakan "bisa", dengan catatan data mengenai gejala sosial-budaya itu sendiri sudah tersedia cukup lengkap. Artinya sudah

Buku ini tidak diperjualbelikan.

banyak deskripsi mengenai gejala tersebut, sehingga kita akan dapat merekonstruksi gejala tersebut menurut cara kita dengan lebih mudah, atau setidak-tidaknya kita dapat mengetahui adanya semacam pola-pola tertentu pada gejala tersebut. Seandainya deskripsi-deskripsi ini masih belum banyak, kita harus memiliki waktu yang cukup untuk dapat melakukan penelitian yang cukup lama dan mendalam, sehingga data yang memadai tentang gejala yang dipelajari dapat diperoleh. Kedua, pertanyaan-pertanyaan yang kita kemukakan berkenaan dengan gejala tersebut adalah pernyataan-pernyataan yang struktural juga, sebab paradigma struktural memang akan paling tepat digunakan untuk menjawab persoalan-persoalan yang struktural. Ketiga, gejala yang dipelajari dapat diidentifikasi atau didefinisikan dengan jelas. Gejala semacam ini biasanya adalah gejala-gejala yang telah muncul berulangkali dalam masyarakat serta memperlihatkan pola-pola yang tetap.

Pertanyaan lebih lanjut adalah seperti apa persoalan-persoalan struktural ini? Tentunya tidak lain adalah pertanyaan-pertanyaan yang ditujukan untuk mengungkapkan struktur dari gejala yang dipelajari, atau pertanyaan yang menuntut jawaban berupa deskripsi struktur dari gejala yang dipelajari. Pertanyaan-pertanyaan tersebut misalnya adalah seperti apa struktur dari gejala X? Pertanyaan semacam ini dapat kita terapkan hampir pada semua gejala sosial-budaya. Kita bisa bertanya seperti apa struktur tarian X dari kraton Surakarta? Seperti apa struktur rumah tradisional Minangkabau? Seperti apa struktur rituil sedekah bumi di desa X? Seperti apa struktur sosial masyarakat X di sebuah daerah di Kalimantan? Seperti apa struktur pemerintahan masyarakat tradisional di dataran tinggi Irian Jaya? Seperti apa struktur ekonomi tradisional masyarakat Jawa di masa lalu? dan seterusnya. Pertanyaan-pertanyaan struktural ini memang pada akhirnya menuntut deskripsi struktural dari fenomena yang diteliti.

Apakah untuk menjawab pertanyaan-pertanyaan tersebut kita selalu dapat menggunakan paradigma struktural Lévi-Strauss? Hal

Buku ini tidak diperjualbelikan.

itu sedikit banyak tergantung pada kemampuan kita menggunakan paradigma tersebut dalam analisis. Sayangnya, contoh analisis struktural untuk semua jenis fenomena kebudayaan juga belum tersedia. Lévi-Strauss sendiri hanya menggunakannya untuk menganalisis sistem kekerabatan, sistem klasifikasi primitif atau totemisme, mitos dan topeng. Namun, cara analisis struktural ini kini telah banyak digunakan oleh ahli-ahli antropologi yang lain, dan pola analisisnya tidak lagi selalu sama dengan yang telah dikerjakan oleh Lévi-Strauss. Dari analisis-analisis inilah kita akan dapat banyak memperoleh inspirasi untuk menganalisis berbagai gejala sosial-budaya di Indonesia lewat kacamata struktural.

Pertanyaan lain yang juga sangat sering dikemukakan berkenaan dengan strukturalisme Lévi-Strauss adalah mengenai kemampuan paradigma ini untuk menjelaskan perubahan-perubahan dalam masyarakat. Bisakah strukturalisme Lévi-Strauss digunakan untuk memahami perubahan-perubahan dalam masyarakat? Pertanyaan semacam ini sendiri sebenarnya dapat dibahas untuk ditunjukkan kesalahannya (lihat Ahimsa-Putra, 1999a), akan tetapi langkah semacam itu saya kira kurang relevan dalam konteks ini. Oleh karena itu, saya akan langsung menjawab pertanyaan ini dengan mengatakan bahwa pendekatan struktural dapat digunakan untuk "menjelaskan" perubahan-perubahan, namun dengan catatan-catatan tertentu. Pertama, penjelasan tersebut tidak harus dengan cara mengacu pada prosesnya, sebab menjelaskan suatu gejala dengan memaparkan proses terjadinya adalah tugas para sejarawan. Oleh karena antropologi bukan sejarah, maka penjelasan yang diberikan oleh antropologi mengenai perubahan harus berbeda dengan cara sejarawan, sebab kalau tidak, lantas apa bedanya sejarah dan antropologi?[1)]

[1)] Pendapat ini tentunya tidak berlaku untuk mereka yang mengikuti pandangan dari ahli antropologi Inggris, E.E. Evans-Pritchard, yang mengatakan bahwa antropologi harus menjadi sejarah, atau dia tidak akan menjadi apa-apa. Terhadap pendapat ini kita dapat memberikan tanggapan, kalau memang begitu, mengapa harus ada antropologi? mengapa tidak bubar saja dan belajar sejarah dengan lebih baik? Jika antropologi tidak diinginkan kebubarannya, maka tentunya pendapat Evans-Pritchard tersebut harus

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Dalam antropologi sendiri sebenarnya sudah muncul kerangka-kerangka teori yang ditujukan untuk menjelaskan perubahan-perubahan yang terjadi dalam masyarakat dengan mengacu pada proses, seperti misalnya teori evolusi, teori diffusi, partikularisme historis (*historical particularism*) dan materialisme historis. Namun, berbagai kerangka teori ini - sebagaimana kita ketahui - dianggap belum berhasil memberikan penjelasan yang memuaskan karena memiliki asumsi-asumsi dan model-model yang tidak sepenuhnya sesuai dengan sifat atau ciri gejala sosial-budaya yang dipelajari. Oleh karena itulah, Lévi-Strauss kemudian memunculkan paradigma struktural dalam antropologi. Untuk dapat mengetahui cara strukturalisme memandang 'perubahan' dan menjelaskannya, kita perlu memahami lebih dulu apa perubahan itu sendiri.

Dalam kehidupan sehari-hari, ketika kita mengatakan bahwa sesuatu telah berubah hal itu pada dasarnya mencerminkan asumsi-asumsi yang ada pada diri kita tentang sesuatu yang kita katakan berubah tersebut. Asumsi-asumsi tersebut antara lain adalah bahwa sesuatu yang kita katakan berubah tersebut -entah itu masyarakat, kebudayaan, kepribadian, organisasi sosial, atau yang lain-, adalah sesuatu yang telah berbeda dengan sesuatu itu sendiri di masa sebelumnya. Jadi, kita dapat mengatakan misalnya bahwa masyarakat Yogyakarta kini telah berubah karena masyarakat tersebut telah berbeda dengan masyarakat Yogyakarta dari masa yang sebelumnya.

Kedua, apa yang kita katakan berubah tersebut juga merupakan kelanjutan dari sesuatu tersebut pada masa yang sebelumnya. Jika kita mengatakan bahwa masyarakat Yogyakarta telah berubah, hal itu menyiratkan bahwa kita menganggap

ditolak, dan itu berarti pula antropologi harus berbeda dengan sejarah. Oleh karena dalam menjelaskan fenomena sosial-budaya dan perubahannya sejarah memusatkan perhatiannya pada proses, maka antropologi harus memusatkan perhatiannya pada yang lain dan memberikan penjelasan tentang gejala yang sama melalui sudut pandang yang berbeda

Buku ini tidak diperjualbelikan.

masyarakat Yogyakarta yang sekarang merupakan kelanjutan dari masyarakat Yogyakarta di masa yang lalu. Kelanjutan, kesinambungan, atau kontinuitas ini kita dasarkan pada kesama -an tempat, yaitu daerah Yogyakarta. Oleh karena itulah kita tidak dapat mengatakan bahwa masyarakat Yogyakarta telah berubah, bilamana acuan perbandingan kita adalah masyarakat Bali.

Dengan menggunakan asumsi bahwa masyarakat Yogyakarta yang sekarang adalah kesinambungan atau kelanjutan dari masyarakat Yogyakarta di masa sebelumnya, maka ketika kita berupaya menjelaskan perbedaan-perbedaan yang ada antara masyarakat Yogyakarta (waktu I) dengan masyarakat Yogyakarta (waktu II) kita mengacu pada berbagai hal yang telah terjadi dalam masyarakat Yogyakarta, atau yang terjadi di luarnya tetapi memberikan sumbangan kepada terjadinya perbedaan-perbedaan yang ada dalam masyarakat Yogyakarta, di antara waktu I dan II. Inilah yang biasa kita katakan sebagai penjelasan sejarah atau prosesual (*processual*) mengenai perubahan dalam masyarakat atau kebudayaan. Jadi, apa yang ingin dijelaskan lewat sejarah di sini tidak lain adalah adanya atau munculnya perbedaan-perbedaan pada suatu fenomena yang sama (bisa masyarakat, kebudayaan, peradaban, sistem politik, dan sebagainya) namun berasal dari masa yang berbeda, seperti halnya masyarakat Yogyakarta yang berasal dari W-I dan W-II tadi.

Bagaimana dengan antropologi? Persoalan yang dihadapi oleh ahli antropologi pada dasarnya sama dengan yang dihadapi oleh sejarawan, hanya asumsi ahli antropologi berbeda. Baik sejarawan maupun ahli antropologi sama-sama berupaya untuk antara lain menjelaskan perbedaan-perbedaan dalam masyarakat, tetapi ahli antropologi tidak mengasumsikan adanya keberlanjutan atau kesinambungan pada gejala yang ingin dijelaskan. Gejala-gejala sosial-budaya yang hadir di hadapan ahli antropologi justru menuntut digunakannya asumsi yang

Buku ini tidak diperjualbelikan.

sebaliknya, yakni *discontinuity,* ketidak-sinambungan, antara gejala yang satu dengan yang lain. Sayangnya, hal semacam ini biasanya baru dapat dipahami dan dirasakan bilamana seorang ahli antropologi telah banyak membaca etnografi.

Sekedar contoh, kalau kita membaca buku *Masyarakat dan Kebudayaan Indonesia* yang diedit oleh Koentjaraningrat, yang berisi etnografi berbagai sukubangsa di Indonesia, akan kita temukan di situ perbedaan-perbedaan kebudayaan antara sukubangsa yang satu dengan yang lain. Akan tetapi, ketika seorang ahli antropologi ingin menjelaskan perbedaan-perbedaan ini, dia tidak bisa berasumsi bahwa terdapat kesinambungan antara satu sukubangsa dengan sukubangsa yang lain. Memang, bisa saja dia berasumsi demikian, namun hal itu tidak akan banyak manfaatnya, karena akhirnya toh dia tidak dapat menggunakan asumsi tersebut untuk dapat memberikan penjelasan yang memuaskan. Katakanlah dia menggunakan asumsi kesinambungan tersebut, maka dalam menjelaskan perbedaan-perbedaan antara sukubangsa yang satu dengan sukubangsa yang lain dia kemudian harus menelusuri sejarah terpisahnya suku-sukubangsa yang dipelajarinya satu dari yang lain. Cara semacam ini akan membuat penjelasannya bukan lagi antropologi, tetapi sejarah, dan hasilnya mungkin juga tidak akan meyakinkan sama sekali, karena dia tidak menguasai metode-metode penelitian dan analisis sumber yang seringkali digunakan oleh para sejarawan. Paradigma antropologi struktural menghindari cara menjelaskan perbedaan-perbedaan antarkebudayaan dengan cara seperti itu, yang mengacu pada sejarah atau proses.

Berbagai perbedaan antarkebudayaan yang ditampilkan dalam berbagai etnografi akan dipandang oleh ahli antropologi yang menggunakan kacamata struktural sebagai fenomena yang tidak berkesinambungan, yang tidak ada hubungannya satu sama lain, sebagaimana halnya etnografi-etnografi kebudayaan itu sendiri yang juga tidak sinambung satu dengan

Buku ini tidak diperjualbelikan.

yang lain. Lantas bagaimana cara menjelaskannya? Dengan cara menganggap bahwa kebudayaan-kebudayaan ini merupakan perwujudan dari sesuatu yang lebih dalam lagi, yang biasa disebut sebagai *deep structure*, struktur dalam, sebagaimana halnya berbagai kalimat dalam bahasa Indonesia dianggap sebagai kalimat-kalimat yang bersumber atau merupakan perwujudan dari tatabahasa bahasa Indonesia. Di antara kalimat-kalimat ini tidak terdapat suatu kesinambungan. Yang ada di situ justru ketidaksinambungan. Oleh karena itu, penjelasan perbedaan-perbedaan antarkebudayaan secara struktural tidak mengacu kepada proses-proses atau interaksi antarfenomena, yang dianggap telah memberikan sumbangan pada munculnya perbedaan-perbedaan, tetapi dengan mengacu pada suatu struktur tertentu. Perbedaan-perbedaan yang ada tampil ke permukaan, pada tataran empiris, karena terjadinya transformasi-transformasi pada struktur di balik gejala empiris tersebut.

Dengan kata lain, strukturalisme Lévi-Strauss juga berupaya menjelaskan "perubahan-perubahan" dalam arti perbedaan-perbedaan antarkebudayaan, tetapi dengan menggunakan asumsi yang berlainan dengan sejarah, yaitu diskontinuitas antarkebudayaan dan fenomena kebudayaan. Asumsi yang berbeda ini muncul karena data yang dipelajari ahli antropologi memang menuntutnya demikian. Perbedaan antarfenomena yang bersifat diskontinyu ini dengan sendirinya tidak dapat dijelaskan dengan cara memaparkan kontinuitasnya, sejarahnya, tetapi dengan cara merujuknya pada struktur dalam tertentu yang kemudian melahirkan struktur-struktur permukaan, dan kemudian merumuskan hukum-hukum transformasi yang menghasilkan struktur-struktur permukaan ini.

ooooo

Buku ini tidak diperjualbelikan.

DAFTAR PUSTAKA

Abdullah, H.
1990 "Sawerigading sebagai Tokoh Sentral" dalam *Sawerigading: Folktale Sulawesi*, Mattulada dkk (eds.). Jakarta: Dirjen Sejarah dan Nilai Tradisional, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.

Abdussamad, K. dkk.
1990 "Legenda Rawe Sawerigading dihubungkan dengan Perbedaan dan Benda-benda Alam Gorontalo" dalam *Sawerigading: Folktale Sulawesi*, Mattulada dkk (eds.). Jakarta: Dirjen Sejarah dan Nilai Tradisional, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.

Adams, J.W.
1974 "Dialectics and Contingency in "The Story of Asdiwal": An Ethnographic Note" dalam *The Unconscious in Culture, I.Rossi (ed).* New York: E.P Dutton.

Ahimsa-Putra, H.S.
1985 "Etnosains dan Etnometodologi: Sebuah Perbandingan". *Masyarakat Indonesia XII (2)*: 103-133.

1986 "Jodoh Orang Batak Karo: Ditentukan atau Tidak ?" *Masyarakat Indonesia XIII (2)* : 139-166.

1988 *Minawang: Hubungan Patron-Klien di Sulawesi Selatan*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

1995 "Lévi-Strauss di Kalangan Orang Bajo: Analisis Struktural dan Makna Ceritera Orang Bajo". *Kalam 6*: 124-143.

1997 "Lévi-Strauss: Butir-butir Pemikiran" dalam *Lévi-Strauss: Empu Antropologi Struktural*, O.Paz. Terjemahan landung Simatupang. Yogyakarta: LKIS.

1998 "Lévi-Strauss, Orang-Orang PKI, Nalar Jawa, dan Sosok Umar Kayam: Telaah Struktural-Hermeneutik Dongeng Etnografis Dari Umar Kayam" dalam *Umar Kayam dan Jaring Semiotik,* A.Salam (ed). Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

1999a "Ekonomika Manusia Jawa : Agama dan Perilaku Ekonomi Dalam Perspektif Antropologi Struktural". *Gerbang 5 (02):* 88-97.

1999b *Struktur Simbolisme Budaya Jawa Kuno: Yang Meneng dan Yang Malih.* Makalah Sarasehan Pembinaan dan Pengembangan Budaya Jawa. Balai Kajian Sejarah dan Nilai Tradisional, Yogyakarta.

1999c "Arca Ganesya dan Strukturalisme Lévi-Strauss: Sebuah Analisis Awal" dalam *Cerlang Budaya,* Rahayu S. (ed). Jakarta: UI Press.

2000a "Strukturalisme Lévi-Strauss untuk Arkeologi Semiotik". *Humaniora 12: 1-13.*

2000b "Wacana Seni dalam Antropologi Budaya: Tekstual, Kontekstual dan Post-Modernistis" dalam *Ketika Orang Jawa Nyeni,* H.S.Ahimsa-Putra (ed). Yogyakarta: Galang Press.

2001 *Strukturalisme Lévi-Strauss, Mitos dan Karya Sastra*. Yogyakarta: Galang Press.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Ahmady, A.R.A.
1990 "Sawerigading dalam I La Galigo: Catatannya dalam versi Kelantan dan Trengganu serta hubungannya dengan Yuwan di Semenanjung Indocina" dalam *Sawerigading: Folktale Sulawesi*, Mattulada dkk (eds.). Jakarta: Dirjen Sejarah dan Nilai Tradisional, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.

ARB
1933 *Adatrecht bundel XXXVI.*

Arps, B.
1992 *Tembang in Two Traditions: Performance and Interpretation of Javanese Literature.* Proefschrift. Rijksuniversiteit, Leiden.

Bakkers, J.A.
1868 "Het leenvorstendom Boni". *Tijdschrift voor Indische Taal; Land- en Volkenkunde* 15: 1-208.

Barthes, R.
1981 "Theory of the Text" dalam *Untying the Text: A Post-Structuralist Reader*, R.Young (ed). London: Routledge and Kegan Paul.

Basri, D.
1988 "Pola Perilaku Golongan Sub-Etnik Gayo dan Mitos Asal Mula Mereka" dalam *Mitos, Kewibawaan dan Perilaku Budaya,* J.Karepesina dkk. Jakarta: Pustaka Grafika Kita.

Beals, R.
1953 "Acculturation" dalam *Anthropology Today: An Encyclopedic lnventory,* A.L.Kroeber (ed). Chicago: The University of Chicago Press.

Beals, A.R. dengan G.Spindler dan L.Spindler
1967 *Culture in Process.* New York: Holt, Rinehart and Winston.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Bee, R.L.
1974 *Patterns and Processes.* New York: The Free Press.

Bidney, D.
1953 *Theoretical Anthropology.* New York: Columbia University Press.

Boas, F.
1968 "The Growth of Indian Mythologies" dalam *Studies on Mythology,* R.A.Georges (ed). Homewood, Ill.: The Dorsey Press.

Brown, C.S.G.
1994 *Bajau.* Jakarta : Yayasan Sejati.

Buchari, M.S.
1988 "Teungku Chik di Pasi di Waido" dalam *Mitos, Kewibawaan dan Perilaku Budaya,* J.Karepesina dkk. Jakarta: Pustaka Grafika Kita.

Burling, R.
1969 "Linguistics and Ethnographic Description". *American Anthropologist 71*: 817-827.

Burridge, K.O.L.
1967 "Lévi-Strauss and Myth" dalam *The Structural Study of Myth and Totemism,* E.R.Lcach (ed). London: Tavistock.

Chabot, T.H.
1950 *Verwantschap, Stand en Sexe in Zuid Celebes.* Groningen - Jakarta.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Christensen, J.B.
1959 "The Adaptive Functions of Fanti Priesthood" dalam *Continuity and Change in African Cultures* W.R. Bascom dan M.J. Herskovits (eds). Chicago: The University of Chicago Press.

Christomy, T. dan E. Widiana
1992 *Wawancara Barjah.* Jakarta: Direktorat Jenderal Kebudayaan, Depdikbud.

Clarke, S.
1981 *The Foundations of Structuralism.* New Jersey: Barnes and Noble Books.

Cohen, D.M.
1973 "Candlefish". *Encyclopedia Americana vol. 5 :* 536.

Cohen, P.S.
1970 "Theories of Myth". *Man 4:* 337-53.

Crumrine, N.R.
1982 "Transformational Processes and Models - With Special Reference to Mayo Indian Myth and Ritual" dalam *The Logic of Culture,* I.Rossi et al. South Hadley, Mass.: J.F.Bergin.

Culler, J.
1973 "The Linguistic Basis of Structuralism" dalam *Structuralism: An Introduction*, D. Robey (ed). Oxford: Clarendon Press.

1976 *Saussure.* Fontana Paperbacks.

Darmanto J.
1997 *Umar Kayam: Kuasa Budaya Yang Fenomenal.* Makalah seminar "Seni, Budaya dan Ilmu Pengetahuan". Pusat Penelitian Kebudayaan dan Perubahan Sosial, Universitas Gadjah Mada, Yogyakarta.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Darmasuta, I.B.
1993 *Pitoto si Muhamma': Analisis Struktur Mithos Orang Bajo.* Naskah Ketik.

Darsa, U.A. dkk.
1992 *Wawacan Gandasari.* Jakarta: Direktorat Sejarah dan Nilai Tradisional, Depdikbud.

de Josselin de Jong, J.P.B.
1977 "The Malay Archipelago as a Field of Ethnological Study" dalam *Structural Anthropology in The Netherlands*, P. E. de Josselin de Jong (ed). The Hague: Martinus Nijhoff.

de Ruijter, A.
1978 *Een Speurtocht naar het Denken.* Assen: Van Gorcum.

Dhakidae, D.
1998 *Kekuasaan dan Perlawanan dalam Novel Para Priyavi.* Makalah seminar.

Dhofier, Z.
1985 "Santri Abangan Dalam Kehidupan Orang Jawa: Teropong Dari Pesantren" dalam *Agama dan Tantangan Zaman.* Pilihan Artikel Prisma 1975-1984. Jakarta: LP3ES.

Diamond, S.
1974 "The Myth of Structuralism" dalam *The Unconscious in Culture,* I. Rossi (ed). New York : E.P. Duthon.

Djohari, R.
1994 "The Sea is My Home: The Bajau People of Bunaken Park" dalam *Minahasa Past and Present,* R.Schefold (ed). Leiden: Research School CNWS.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Douglas, M.
1966 *Purity and Danger.* London: Routledge and Kegan Paul.
1967 "The Meaning of Myth, with Special Reference to 'La Geste d'Asdiwal'" dalam *The Structural Study of Myth and Totemism,* E.R.Leach (ed). London: Tavistock.

Drewes, G.W.J.
1989 "Pemahaman Baru tentang Kedatangan Islam di Indonesia" dalam *Islam di Asia Tenggara: Perspektif Sejarah,* Ahmad Ibrahim dkk. (eds). Jakarta: LP3ES.

Dundes, A.
1976 "Structuralism and Folklore". *Studia Fenna 20*: 5-93.

Dundes, A. (ed)
1984 *Sacred Narrative: Readings in the Theory of Myth.* Berkeley: University of California Press.

Edwin, N.
1990 "Suku Bajo: Manusia Laut Bebas". *Intisari no.335. Th. XXVIII:* 53-62

Effendy. B.
1985 "Nilai-nilai Kaum Santri" dalam *Pergulatan Dunia Pesantren: Membangun Dari Bawah,* M.Dawam Rahardjo (ed). Jakarta: P3M.

Ekadjati, E.S. dkk.
1995 *Empat Sastrawan Sunda Lama.* Jakarta: Direktorat Sejarah dan Nilai Tradisional, Depdikbud.

Errington, S.
1977 "Siri, Darah dan Kekuasaan Politik di dalam Kerajaan Luwu Jaman Dahulu", *Bingkisan Budaya Sulawesi Selatan Th. I (2) September:* 40-62

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Farid, A.Z.A.
1990 "Silsilah Sawerigading Menurut Sebuah Lontara Panguriseng di Wajo" dalam *Sawerigading: Folktale Sulawesi*, Mattulada dkk (eds.). Jakarta: Dirjen Sejarah dan Nilai Tradisional, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.

Firth, R.
1965 "The Plasticity of Myth: Cases from Tikopia". *Ethnologica 2:* 181-88.

Friederícy, H.J
1933 *De Standen bij de Boegineezen en Makassaren.* 's Gravenhage

Geertz, C.
1964 *The Religion of Java*. London: The Free Press.

1968 *Islam Observed.* Chicago: The University of Chicago Press.

1973 *The Interpretation of Cultures.* New York: Basic Books.

1989 *Abangan, Santri, Priyayi Dalam Masyarakat Jawa.* Jakarta: Pustaka Jaya.

Goldman, L.
1970 "Structure: Human Reality and Methodological Concept" dalam *Tbe Structuralist Controversy,* R.Macksey and E. Donato (eds). Baltimore: The John Hopkins University Press.

1975 *Towards a Sociology of the Novel.* London: Tavistock.

Goodenough, W.H.
1964 "Cultural Anthropology and Linguistics" dalam *Language in Culture and Society,* D. Hymes (ed). New York: Harper and Row.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

1971 *Description and Comparison in Cultural Anthropology.* Cambridge: Cambridge University Press.

Goudswaard, A.
1865 "Siwa-Dienst in Zuid Celebes: Karaenglowe". *Mededeelingen van Wege het Nederlandsch Zendeling Genootschap 9:* 75-103; 289-324.

Hallpike, C.R.
1979 "Social Hair" dalam *Reader in Comparative Religion,* W.A.Lessa dan E.Z.Vogt (eds). New York: Harper and Row.

Hamid, A.
1990 "Episode perjalanan Sawerigading ke Cina" dalam *Sawerigading: Folktale Sulawesi*, Mattulada dkk (eds.). Jakarta: Dirjen Sejarah dan Nilai Tradisional, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.

Harari, J.V.
1980 "Critical Factions/Critical Fictions" dalam *Textual Strategies: Perspectives in Post-Structunalism Criticism,* J.V.Harari (ed). Ithaca: Cornell University Press.

Harreebomee, G.J.
1870 "Een ornamentenfeest van Gantarang (Zuid-Celebes) tot bezwering der cholera". *Mededeelingen van Wege het Nederlandsch Zendeling Genootschap 19:* 344-351.

Helman, S.
1988 "The Javanese Conception of Order and Its Relationship to Millenarian Motifs and Imagery". *International Journal of Comparative Sociology XXIX (1-2):* 126-138.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Henaff, M.
1999 *Claude Lévi-Strauss and The Making of Structural Anthropology.* Trans. by M. Baker. Minneapolis: The University of Minnesota Press.

Henry, P.B.
1986 "The Religion of Balance: Evidence From an Eleventh Century Javanese Poem" dalam *Indonesian Religions in Transition,* R.S.Kipp dan S. Rodgers (eds). Tucson: University of Arizona Press.

Herskovits, M.J.
1966 *Cultural Dynamics.* New York: Alfred A.Knopf.

Holmes, C.D.
1965 *Anthropology: An Introduction.* New York: The Ronald Press.

Jakobson, R. dan M. Halle
1956 *Fundamentals of Language.* The Hague : Mouton

Jakobson, R. dan C. Lévi-Strauss
1970 "Charles Baudelaire's 'Les Chats'" dalam *Introduction to Structuralism,* M. Lane (ed). New York : Basic Books.

Jay, R.
1969 *Javanese Villagers.* Cambridge, Mass.: MIT Press.

Karlina, N. dkk.
1991 *Serat Siksa Kanda Karesian.* Jakarta: Direktorat Sejarah dan Nilai Tradisional, Depdikbud.

Kartodirdjo, S. dkk
1987 *Perkembangan Peradaban Priyayi.* Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Kasakoff, A.
1975 "Lévi-Strauss' Idea of the Social Unconscious: The Problem of Elementary and Complex Structure in Gitskan Marriage Choice" dalam *The Unconscious in Culture*, I. Rossi (ed) New York: E.P. Dutton.

Kayam, U.
1970 *Sri Sumarah dan Bawuk* Jakarta: Pustaka Jaya.

1983 "Tentang Proses Penulisan Cerita Saya". *Basis XXXII (3)*: 107-109.

1985 "Dakwah Islam dan Kebudayaan" dalam *Dakwah Islam dan Perubahan Sosial,* A.Achmad (ed). Yogyakarta: PLP2M.

1992 *Para Priyayi.* Jakarta: Pustaka Utama Grafiti.

Kleden, I.
1996 *Perubahan Sosial Dalam Sastra ("ThickDescription" Ala Umar Kayam).* Makalah seminar "Seni, Budaya, dan Ilmu Pengetahuan". Pusat Penelitian Kebudayaan dan Perubahan Sosial, Universitas Gadjah Mada, Yogyakarta.

Koentjaraningrat
1977 *Beberapa Pokok Antropologi Sosial.* Jakarta: Dian Rakyat.

1987 *Pengantar Antropologi.* Jakarta: Aksara Baru.

1994 *Kebudayaan Jawa.* Jakarta: Balai Pustaka.

Koentowijoyo
1983 "Penokohan dan Perwatakan dalam Sastra Indonesia". *Basis XXXII (1):* 25-30.

1985 "Dakwah Islam dalam Perspektif Historis" dalam *Dakwah Islam dan Perubahan Sosial,* A.Achmad (ed). Yogyakarta: PLP2M.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

1997 *Para Priyayi Sebagai Novel Sejarah.* Makalah seminar "Seni, Budaya, dan Ilmu Pengetahuan". Pusat Penelitian Kebudayaan dan Perubahan Sosial, Universitas Gadjah Mada, Yogyakarta.

Kronenfeld, D. dan H.W. Decker
1979 "Structuralism". *Annual Review of Anthropology* 8:503-543.

Labuan (Tim Keluarga Besar)
1990 "Sawerigading dalam Perbedaan Tanah Kaili di Toposo, Labuan" dalam *Sawerigading: Folktale Sulawesi*, Mattulada dkk (eds.). Jakarta: Dirjen Sejarah dan Nilai Tradisional, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.

Laksono, P.M.
1985 *Tradisi dan Struktur dalam Masyarakat Jawa.* Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.

Lamarauna, A.M.A.B. dkk
1990 "Sawerigading: Suatu Penghayatan Kultural dari Perspektif Kerajaan Banawa" dalam *Sawerigading: Folktale Sulawesi*, Mattulada dkk (eds.). Jakarta: Dirjen Sejarah dan Nilai Tradisional, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.

Lane, M.
1970 "Introduction" dalam *Introduction to Structuralism, M.* Lane (ed). New York: Basic Books.

Leach, E.R.
1964 *Political Systems of Highland Burma.* London: LSE Monographs.

1967 "Introduction" dalam *The Structural Study of Myth and Totemism,* E.R.Leach (ed). London: Tavistock.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

1973 "Structuralism in Social Anthropology" dalam *Structuralism : An Introduction,* D. Robey (ed.) Oxford. Clarendon Press.

1974 *Lévi-Strauss.* Fontana paperback.

Lévi-Strauss, C.

1963 *Structural Anthropology.* New York: Basic Books.

1969a *The Raw and the Cooked.* New York: Harper and Row.

1969b *The Elementary Structures of Kinship*. Boston: Beacon Press.

1973 *From Honey to Ashes.* New York: Harper and Row.

1975 *Tristes Tropique.* Trans. John dan Doreen Weightman. New York: Atheneum

1976 *Structural Anthropology Vol.II.* New York: Penguin Books.

1977 *The Naked Man.* New York: Basic Books.

1978 *Myth and Meaning.* London: Routledge and Kegan Paul

1985 *The View From Afar*. New York: Basic Books.

1988 *The Jealous Potter.* Trans. Benedicte Chorier. Chicago : University of Chicago Press.

1991 *Conversations with Claude Lévi-Strauss*. Trans Paula Wrissing. Chicago : University of Chicago Press.

Lewis, LM.

1983 "Sufism in Somaliland: a study in tribal Islam" dalam *Islam in Tribal Societies: From the Atlas to the Indus,* A.S. Ahmed dan D.M. Hart (eds.). London: Routledge and Kegan Paul.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Magnis-Suseno, F.
1984 *Etika Jawa: Sebuah Analisa Falsafi tentang Kebijaksanaan Hidup Jawa*. Jakarta: Gramedia.

Maier, H.M.J.
1981 "The Failure of a Hero: An Analysis of Pramudya Ananta Tur's Short Story "Sunat"". *BKI 138 (2-3)*: 273-297.

Malinowski, B.
1904 *Magic, Science and Religion and Other Essays.* New York: Doubleday.

Mandelbaum, D.
1986 "Myths and Myth Maker: Some Anthropological Appraisals of the Mythological Studies of Lévi-Strauss." *Ethnology 26(1):* 31-36.

Mangemba, D.
1990 "Sawerigading berlayar ke Cina" dalam *Sawerigading: Folktale Sulawesi*, Mattulada dkk (eds.). Jakarta: Dirjen Sejarah dan Nilai Tradisional Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.

Maquet, J.
1974 "Isomorphism and Symbolism as "Explanations" in the Analysis of Myths" dalam *The Unconscious in Culture,* I.Rossi (ed). New York: E.P. Dutton.

Maranda, P.
1971 "Structuralism in Cultural Anthropology". *Annual Review of Anthropology 1*: 239-348.

Marjuni, A.G.H.
1987 "Sultan Shalatin Alaiddin Riayat Syah di Daya" dalam *Mitos, Kewibawaan dan Perilaku Budaya*, J. Karepesina dkk. Jakarta: Pustaka Grafika Kita.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Marzuki, S. dkk.
1992 *Wawacan Perbu Kean Santang*. Jakarta: Direktorat Sejarah dan Nilai Tradisional, Depdikbud.

Masyhuda, M. dkk
1990 "Sawerigading dengan Raja Ngilinayo dalam Hubungannya dengan Terjadinya Lembah Palu" dalam *Sawerigading: Folktale Sulawesi*, Mattulada dkk (eds.). Jakarta: Dirjen Sejarah dan Nilai Tradisional, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.

Mattulada, dkk (eds.)
1990 *Sawerigading: Folktale Sulawesi*. Jakarta: Dirjen Sejarah dan Nilai Tradisional, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.

Maybury-Lewis, D.
1970 "Science or Bricolage?" dalam *The Anthropologist as Hero,* E.N. Hayes dan T. Hayes (eds). Cambridge: Cambridge University Press.

Messenger, Jr. J.C.
1984 "Religious Acculturation among the Anang Ibibio" dalam *Islam in Tribal Societies: From The Atlas To The Indus,* A.S. Ahmed dan D.M. Hart (eds.) London: Routledge and Kegan Paul.

Moedjanto, G.
1985 "Doktrin Keagungbinataraan: Konsep Kekuasaan Jawa dan Penerapannya oleh Raja-raja Mataram" dalam *Wanita, Kekuasaan dan Kejahatan: Beberapa Aspek Kebudayaan Jawa*. Soedarsono, dkk. (eds.) Yogyakarta: Proyek Penelitian dan Pengkajian Kebudayaan Nusantara

Buku ini tidak diperjualbelikan.

(Javanologi), Direktorat Jenderal Kebudayaan, Dep. Pendidikan dan Kebudayaan

Moertono, S.
1968 *State and Statecraft in Old Java: A Study of Late Mataram Period, 16th to 19th Century*. Ithaca, New York: Southeast Asia Program.

Munawar, T.
1993 *Serat Dewi Maleka.* Jakarta: Direktorat Sejarah dan Nilai Tradisional, Depdikbud.

Myerhoff, B.G.
1974 *Peyote Hunt: The Sacred Journey of The Huichol Indians.* Ithaca: Cornell University Press.

Nawawi, H.R. dkk.
1992 *Salasila Kutai.* Jakarta: Direktorat Sejarah dan Nilai Tradisional: Depdikbud.

Nimmo. A.H.A.
1971 *The Sea People of Sulu: A Study of Social Change in the Philippines.* London: Intertext Books.

Nur, S.R.
1990 "Tei Teligade Lawe To Wulito Holuntalo (Sawerigading dan Rawe dalam Cerita Rakyat di Gorontalo)" dalam *Sawerigading: Folktale Sulawesi*, Mattulada dkk (eds.). Jakarta: Dirjen Sejarah dan Nilai Tradisional, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.

Nutini, H.G.
1975 "Syncretism and Acculturation: The Historical Development of the Cult of The Patron Saint in Tlaxcalan Mexico (1519-1670)". *Ethnology l5(3):* 301-321.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Ortner, S.B.
1978 *Sherpas Through Their Rituals.* Cambridge: Cambridge University Press.

Osman, M.T.
1989 "Penglslaman Orang-orang Melayu: Suatu Transformasi Budaya" dalam *Islam di Asia Tenggara: Perspektif Sejarah,* Ahmad Ibrahim dkk.(eds). Jakarta: LP3ES.

Pace, P.
1985 *The Bearer of Ashes.* London: Ark Paperbacks.

Padeatu, H.S.
1990 "Sawerigading sebagai Tokoh Legendaris dalam Cerita Rakyat di Luwuk, Banggai, Sulawesi Tengah" dalam *Sawerigading: Folktale Sulawesi*, Mattulada dkk (eds.). Jakarta: Dirjen Sejarah dan Nilai Tradisional, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.

Paeni, M.
1990 "Pelayaran Sawerigading (Suatu Tinjauan Metahistrois Bugis)" dalam *Sawerigading: Folktale Sulawesi*, Mattulada dkk (eds.). Jakarta: Dirjen Sejarah dan Nilai Tradisional, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.

Palmier, L.H.
1969 *Social Status and Power in Java*. London: The Athlone Press.

Pawilloy, S.
1990 "Sawerigading: Hubungannya dengan Perbedaan dan Benda-benda Alam di Sulawesi Selatan" dalam *Saweri-gading: Folktale Sulawesi*, Mattulada dkk (eds.). Jakarta: Dirjen Sejarah dan Nilai Tradisional, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Pettit, L.
1976 *The Concept of Structuralism.* Berkeley University of California Press.

Pigeaud, Th.G.Th.
1962 *Java in The Fourteenth Century.* The Hague: Martinus Nijhoff.

Polster-Coster, E.
1977 "The Indonesian Novel as a Source of Anthropological Data" dalam *Text and Context: The Social Anthropology of Tradition,* R.K.Jain (ed). Philadelphia: Institute for the Study of Human Issues.

Ponulele, N.
1990 "Sawerigading dalam Kesusastraan di Sulawesi Tengah" dalam *Sawerigading: Folktale Sulawesi*, Mattulada dkk (eds.). Jakarta: Dirjen Sejarah dan Nilai Tradisional, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.

Rahman, D.M.
1990 "Sawerigading di Mandar" dalam *Sawerigading: Folktale Sulawesi*, Mattulada dkk (eds.). Jakarta: Dirjen Sejarah dan Nilai Tradisional, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.

Rauf, A.A.
1990 "Sawerigading dengan Tokoh-tokoh Masyarakat Masa Lampau dalam Mitologi" dalam *Sawerigading: Folktale Sulawesi*, Mattulada dkk (eds.). Jakarta: Dirjen Sejarah dan Nilai Tradisional, Departemen Pendidikan dan Ke-budayaan.

Ricklefs, M.C.
1988 "Islamisasi di Jawa: Abad ke-14 hingga ke-18" dalam *Islam di Asia Tenggara: Perspektif Sejarah,* Ahmad Ibrahim dkk. (eds). Jakarta: *LP3ES.*

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Ricoeur, P.
1974 *The Conflict of Interpretation.* Evanston: Northwestern University Press.

Rodgers, S.
1991 "Imagining Tradition, Imagining Modernity: A Southern Batak Novel From the 1920s". *BK1 147 (2 & 3)*: 273-297.

1993 "A Batak Antiquarian Writes His Culture: Print Literacy and Social Thought in an Indonesian Society" dalam *Anthropology and Literature,* P.Benson (ed). Urbana: University of Illinois Press.

Rosyadi dkk.
1991 *Wawacan Asep Ogin*. Jakarta: Direktorat Sejarah dan Nilai Tradisional, Depdikbud.

1992 *Pesan-pesan Keseimbangan Lingkungan Dalam Cerita Rakyat Daerah Sulawesi Tengah.* Jakarta: Direktorat Sejarah dan Nilai Tradisional, Depdikbud.

Saksono. W.
1994 *MengIslamkan Tanah Jawa: Telaah Atas Metode Dakwah Wali-songo.* Bandung: Mizan.

Salim, M.
1990 "Sawerigading dalam Naskah" dalam *Sawerigading: Folktale Sulawesi*, Mattulada dkk (eds.). Jakarta: Dirjen Sejarah dan Nilai Tradisional, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.

Salombe, C.
1990 "Sawerigading dalam Perbedaan Suku Toraja" dalam *Sawerigading: Folktale Sulawesi*, Mattulada dkk (eds.). Jakarta: Dirjen Sejarah dan Nilai Tradisional, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Santoso, S.
t. t. *Babad Tanah Jawi (Galuh-Mataram).* Citra Jaya.

Sather. C;.
1975 "The Bajau Laut" dalam *Ethnic Groups of Insular South-east Asia,* F.M. Lehar (ed). New Haven:HRAF Press.

1975 "The Bajau Laut" dalam *Essays on Borneo Societies,* V.T.King (ed). Hull Monographs on Southeast Asia 7. Oxford: Oxford University Press.

Saussure, F. de
1966 *Course in General Linguistics.* New York: McGraw Hill.

Scheffler, H.W.
1975 "Structuralism in Anthropology" dalam Structuralism, J. Ehrmann (ed.) Garden City, N.Y: Anchor Books.

Scherer, S.
1975 *Harmony and Dissonance: Early Nationalist Thought in Java*. Tesis Master. Cornell University, Ithaca.

Schwimmer, E.
1974 "Objects of Mediation: Myth and Praxis" dalam *The Unconscious in Culture,* I. Rossi (ed). New York: E.P.Dutton.

Sedyawati, E. dkk.
1993 *Pengungkapan Nilai Budaya Dari Naskah-Naskah Surakarta (Musthikaning Kidung).* Jakarta: Direktorat Sejarah dan Nilai Tradisional, Depdikbud.

Siojang, B. dkk.
1990a "Serpihan-serpihan Legendaris Sawerigading" dalam *Sawerigading: Folktale Sulawesi*, Mattulada dkk (eds.). Jakarta: Dirjen Sejarah dan Nilai Tradisional, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

1990b "Sawerigading dalam Hubungannya dengan Benda-benda Alam di Sulawesi Tengah" dalam *Sawerigading: Folktale Sulawesi*, Mattulada dkk (eds.). Jakarta: Dirjen Sejarah dan Nilai Tradisional, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.

Soesangobeng, H.
1976 *Perkampungan Bajo di BajoE.* Laporan Penelitian. PLPIIS Ujung Pandang.

Soimun dkk.
1991 *Serat Wredha Mudha. Serat Ngelmu Sepiritisme*. Jakarta: Direktorat Sejarah dan Nilai Tradisional, Depdikbud.

Sperber, D.
1974 *Rethinking Symbolism.* Cambridge: Cambridge University Press.

Sudibjo Z.H.
t.t. *Babad Tanah Jawi.* Depdikbud.

Sumanto, B.
1997 *Kolom Umar Kayam di Harian Kedaulatan Rakyat.* Makalah seminar "Seni, Budaya dan Ilmu Pengetahuan". Pusat Penelitian Kebudayaan dan Perubahan Sosial, Universitas Gadjah Mada, Yogyakarta.

Sumardjo, J.
1982 "Sastra Poedjangga Baroe". *Basis XXXII (7)*: 242-256.

Sumarsono dkk.
1992 *Jatiwaseso.* Jakarta: Direktorat Sejarah dan Nilai Tradisional.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Sutherland, H.
1979 *The Making of a Bureaucratic Elite*. Singapore: Heinemann Education Books.

Suyami
2001 *Serat Cariyos Dewi Sri dalam Perbandingan*. Yogyakarta: Kepel Press

Syah, M.T.A.
1990 "Sekiranya bukan Sawerigading" dalam *Sawerigading: Folktale Sulawesi*, Mattulada dkk (eds.). Jakarta: Dirjen Sejarah dan Nilai Tradisional, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.

Taona, R.
1990 "Sawerigadi dalam Perbedaan Tanah Kaili" dalam *Sawerigading: Folktale Sulawesi*, Mattulada dkk (eds.). Jakarta: Dirjen Sejarah dan Nilai Tradisional, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.

Tapper, R.
1984 "Holier than thou: Islam in Three Tribal Societies" dalam *Islam in Tribal Societies, A.S* Ahmed dan D.M. Hart (eds.) London: Routledge and Kegan Paul.

Tarimana, A.
1990 "Sawerigading sebagai Tokoh Legendaris Versi Sulawesi Tenggara" dalam *Sawerigading: Folktale Sulawesi*, Mattulada dkk (eds.). Jakarta: Dirjen Sejarah dan Nilai Tradisional, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.

Tennekes, J.
1983 *Symbolen en hun boodschaap*. Assen: Van Gorcum.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Thomas, L.L, J.S Kronenfeld, D.B. Kronenfeld
1976 "Asdiwal Crumbles : a critique of Lévi-Straussian myth analysis". *American Ethnologist (1)* : 147-174.

Tjaru, S.A.
1990 "Beberapa Pandangan tentang Isi Sure' I La Galigo" dalam *Sawerigading: Folktale Sulawesi*, Mattulada dkk (eds.). Jakarta: Dirjen Sejarah dan Nilai Tradisional, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.

Turner, E.
1994 "Experience and Poetics in Anthropological Writing" dalam *Anthropology and Literature,* P.Benson (ed). Urbana: University of Illinois Press.

Turner, V.
1967 *The Forest of Symbols.* Ithaca: Cornell University Press.

1969 *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure.* London Routledge and Kegan Paul.

Van Niel, R.
1960 *The Emergence of the Modern Indonesian Elite*. The Hague: W.van Hoeve.

Van Ossenbruggen, F.D.E.
1977 "Java's Moncopat: Origins of a Primitive Classification" dalam *Structural Anthropology in tbe Netherlands,* P.E.de Josselin de Jong (ed). The Hague: Martinus Nijhoff.

Wan Hashim bin Wan Teh
1993 "Islamisasi dan Sistem Kepercayaan Lain" dalam *Pembangunan dan Kebangkitan Islam di Asia Tenggara,* S.Muzani (ed). Jakarta: P3ES.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Willis, R.G.
1978 "The Head and the Loins: Lévi-Strauss and Beyond" dalam *Reader in Comparative Religion,* W.A.Lessa dan E.Z.Vogt (eds). New York: Harper and Row.

Woodward, M.R.
1989 *Islam in Java: Normative Piety and Mysticism in the Sultanate of Yogyakarta.* Tucson: The University of Arizona Press.

Yalman, N.
1967 "The Raw : The Cooked :: Nature : Culture' - Observations on 'Le Cru et Le Cuit'" dalam *The Structural Study of Myth and Totemism,* E.R. Leach (ed). London: Tavistock

Young, R.
1981 "Post-Structuralism: An Introduction" dalam *Untying the Text: A Post-Structuralist Reader,* R.Young (ed). London: Routledge and Kegan Paul.

Zacot, F.
1978 "To Be or Not To Be Bajo: This is Our Question". *Prisma 10:* 17-29. (English Edition).

1988 "Zacot Menembus Bajo". *Matra 26 September* : 35-41.

ooooo

Buku ini tidak diperjualbelikan.

INDEKS

Symbols

1'Homme: Revue francaise d'anthropologie 16

A

A.L. Kroeber 13
A.R.Radcliffe-Brown 60, 65, 79
abangan 268, 279, 280, 281, 290, 293, 327, 339
Academie Francaise 19
acceptance 338
Adam 107, 345, 347, 348
Adams 168
adaptasi 338
adaptation 338
Aden Arabie 9
adiduniawi 429, 430, 431, 432, 433, 436
Affektif 289
Agama Jawi 367
agregation 9
Ahimsa-Putra 23, 315, 394, 446
ahistoris 46, 81, 82
ahli antropologi 3, 4, 6, 8, 9, 11, 12, 13, 15, 16, 17, 18, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 53, 60, 65, 75, 77, 79, 104, 126, 133, 161, 162, 167, 168, 176, 177, 182, 184, 254, 338, 341, 376, 377, 382, 446, 448, 449, 450
Air Suci Perwita Sari 351
Air Suci Perwita Sari Kayugung Susuhing Angin 349
akulturasi 337, 338, 357, 370, 371
alat kerja 162
Alexandre Koyre 13, 52
alexandrine 165
Alfred Metraux 12, 13
alih-kode 64
alih-rupa 61, 63, 69
aliran Praha 53, 57
amben 317
ambiguous 164, 291
amburadul 260
American Anthropologist 16
ammarah 350
Amphion 101
ana' cera ampu lajung 417
ana' cera iyatang dapureng. 417
ana' cera puwa 417, 418
ana' cera sawi 417, 418
ana' matola 416, 417, 418
ana' rajeng 416, 418
ana' sangaji 416, 418
anakarung 416
Analisis antropologis 51, 70
analisis fungsional 183, 203
analisis struktural 5, 7, 15, 17, 30, 33, 55, 59, 61, 64, 65, 70, 83, 84, 92, 93, 99, 100, 108, 109, 110, 159, 163, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 175, 177, 178, 183, 185, 203, 204, 222, 253, 254, 255, 261, 262, 278, 295, 296
analisis tafsiriah 254
analogis-transformasional 372
antarteks 402
Anthropologie Structurale 16
Anthropologie Structurale deux 16
Anthropology and Myth 19
anti Durkheimian 10
anti-structure 284, 290
Antigone 102, 103, 105

Buku ini tidak diperjualbelikan.

antitesis 324, 325
antropologi 3, 4, 6, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 15, 16, 17, 18, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 52, 53, 60, 63, 66
antropologi hermeneutik 254
antropologi interpretif 182
antropologi linguistik 26
antropologi struktural 63, 66, 254
Anwar 290
apik 259, 260, 294
Araguaya 137
arbitrair 36, 37, 38, 39, 46, 103
Ares 100
Argos 102
Arjuna Sosrobahu 291
Arjuna Wijaya 341
Arjunawiwaha 431
armature 161
Arps 342
Aru 419
aru 416
Asdiwal 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 133, 134, 135, 168, 169, 176, 204, 381
Asi-hwil 111, 123
Asisten Wedana 314, 420
Asmat 25
aspek keagamaan 280
aspek kebangsaan 280
aspek keJawaan 281
aspek sosial 42, 386
assialana memeng 408
assialang marola 408
Associative 47
associative 34, 47
ata mabuwang 417, 418
ata mana 417, 418
ater-ater 313, 314
Athena 100
atomistic 330
aturan eksogami 385, 392
autochthonous 107
ayan 411

B

Babad 261, 337, 342, 344, 345, 346, 348, 355, 359, 365, 367, 371, 372
Babad Tanah Jawi 337, 344, 345, 348, 355, 359, 367, 371
Bagai 210, 211, 214, 215, 216, 238, 239, 242, 243, 244, 246
Bagai Bugis 211, 214
Bagai Cina 211
Bagai Muna 211
Bahasa 11, 13, 17, 18, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 50, 51, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 63, 66, 67, 68, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 87, 88, 89, 93, 104, 134, 163, 164, 165, 174, 210, 244, 245, 280, 297, 355, 382, 383, 384, 385, 431, 449, 450
Bahasa Indonesia 40, 42, 43, 44, 45, 56, 57, 68
Baitogogo 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 151
Bajau 187, 188, 213
Bajo 185, 186, 187, 188, 189, 199, 375
Bajo Darat 210, 215, 216, 232, 233, 234, 235, 242
Bajo Laut 210, 216, 232, 233, 234, 235, 236, 240
Bakkers 428
Bakul 307, 309, 313, 324
Bali 25, 55, 84, 181, 187, 382, 383, 448
Barata yudha 341
barter 385
Barthes 17, 261, 263
Batak 25, 132, 187, 383
Batara 345, 346, 347, 348, 354, 355, 356, 388, 389, 395, 396, 397, 406, 431
batur 291
bawonan 312
Bawuk 251, 253, 255, 256, 257, 258, 261, 262, 263, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 273, 274, 277, 282, 283, 285, 286, 290, 294, 297, 376
Beals 338
bebet 304, 305, 325, 410, 411, 412, 413
Benjamin Lee Whorf 26
bentuk 34, 35, 39, 40, 41, 46, 57, 63, 85, 107, 109, 115, 118, 141,

Buku ini tidak diperjualbelikan.

147, 148, 150, 159, 163, 165, 166, 173, 182, 189, 264, 288, 291, 294, 338, 341, 345, 351, 352, 353, 360, 380
Benveniste 99
betwixt and between 281, 284, 285, 290
bibit 304, 305, 325, 410, 411, 413
bido 210
bilabial 55
bilateral 220, 223, 233
Bima 81, 188, 341, 349, 351, 352
Bima suchi 341
binary oppositions 57
bingkai simbolis 286
Birimoddo 143, 149, 150
Boas 13, 17, 110, 111, 115, 119, 129, 132, 202, 376
bobot 304, 305, 325, 410, 411, 412, 413
bohemian 268
bokodori 143, 144, 145, 149
Bone 425, 427, 428
Borogo 145
Bororo 11, 12, 87, 137, 141, 142, 143, 146, 147, 148, 151, 154
Bororo Song 87
bricoleur 172
Brown 60, 65, 79, 187, 188, 210, 211, 212, 214, 228
budaya Hindu 291, 339, 347, 348, 357
budaya Jawa 267, 279, 290, 293, 294, 304, 331, 339, 340, 341, 343, 344, 347, 361, 366, 367, 368, 369, 370, 371, 372, 378, 399, 400, 405, 425, 429, 431, 434, 436
Buddha 291, 343, 353, 354, 358, 359
Bugis-Makassar 189, 192, 194, 206, 207, 209, 214, 215, 223, 228, 377, 378, 379, 383, 386, 387, 388, 393, 394, 402, 405, 406, 407, 409, 411, 415, 416, 418, 419, 421, 422, 424, 425, 428, 434, 435, 438, 439, 440
bukan Jawa 279, 282, 400
Burling 23
buta 399

C

Caduveo 11
candlefish 113, 116, 117, 134
carangan 354, 399
celestial journey 123
Celestin Bougle 8, 10
Centre National de la Recherche Scientifique 14
ceriteme 206, 207, 208, 226, 227, 240, 262, 263, 264, 266, 267, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 308, 311, 321, 381, 401
ceritera rakyat 115, 135, 182, 184, 185, 248
CGMI 263, 268, 270, 283
Chabot 234, 394, 406, 407, 408
change 61
chao le 187
chao nam 187
Chomsky 32, 43
Christomy 183
Chrysippos 101
ciri-ciri pembeda 55, 56, 59, 84
Claude Shannon 13
code 66, 161
College de France 16, 19
communication engineering 27
compact 57
Comparative Religions of Peoples without Writing 15
Comparative Religions of Uncivilized Peoples 15
Comte 10
concept 36
conceptual form 40
conscious models 174
consonantal 57
constituent units 26, 85, 86
consumer 5
Content 39
content 34, 35, 38, 39
continuity 286
correspond 25, 38
counterpoint 118
cross-cousin 131, 135, 189, 383, 408
Culler 35, 37, 39, 43, 46, 59
cultural objects 89
cultural universals 24

Buku ini tidak diperjualbelikan.

culture 144, 147, 202, 244, 382, 383, 384
culture bearer 244
culture hero 144, 147
customary arts 31

D

Daeng Manjakari 189, 209
dalem Setenan 313
darah bangsawan 416, 419, 428, 429, 439
darah dewa 428
darah putih 435
Darsa 183
Data Etnografi 168
data etnografi 4, 159, 160, 161, 162, 168, 169, 183, 185, 203, 207
de Josselin de Jong 339
Decker 44
deep structure 61, 65, 67, 377, 449
demografi 76
dentality 56
Dependensi 65
Dewaruci 81, 349, 350, 351, 352, 353
Dewi Sri 345, 375, 377, 378, 379, 380, 381, 386, 387, 388, 395, 396, 397, 398, 400, 401, 402, 403, 404, 405, 409, 414, 415, 425, 434, 436, 437, 438, 439
Dhakidae 330
dhalang 261, 354
diachronic 34, 46
diakronis 24, 34, 46, 47, 51, 68, 69
dialectic 129, 135, 136
Dialektika 248, 321, 323, 324, 325
dialektis 130, 135, 248, 249, 323, 324, 325
diatonis 90
Dick Hartoko 255
diemong 329
differensiasi sistematis 40
differential 38, 41, 54, 58, 94
differential semantics 32
differential structure 41
diffusi 78, 337, 447
diffusi kebudayaan 78, 337
dirarantai 191, 193, 209
Direktorat Jarahnitra 184
Direktorat Sejarah dan Nilai Tradisional 183
discontinuity 89, 448
distinct concept 36
distinct sound 36
distinctive features 55, 59
distinctive form 40
diwongke 314
Dolphin 113, 117
Dorna 81
double helix 30
double structure 82
Douglas 161, 162, 164, 165, 166, 167, 169, 170, 171, 172, 173, 175, 176, 324
dramatik 31
dukuh 304, 317, 318, 319
Dumezil 15, 99
dunia akademis 5
dunia alam 383
dunia atas 123, 125, 403, 406
dunia bawah 116, 121, 123, 125, 134, 403, 406
dunia budaya 281, 383
dunia kultural 279, 383
dunia luar 430
dunia priyayi 267, 280, 281, 309
dunia struktur 285
dunia universal 383
dunia wong cilik 267
Durkheim 10, 43, 65
duwe pangkat 422

E

E.B.Tylor 24
E.R.Leach 63
Eastman 57
Ecole Normale Superieure 10
Ecole Pratique des Hautes Etudes 15
Edwin 211, 212, 218, 238
Eerdmans 418
Ekadjati 183
ekologi 76
Ekologis 216
ekslusif 69
Eksogami 392
eksogami 122, 384, 385, 392, 393, 405, 414, 415, 435

Buku ini tidak diperjualbelikan.

elek 294
elit 419, 423
Elliot 170
empirical categories 157
endogami 120, 122
epilepsy 411
epistemologi 4, 6, 17
Erasmus 19
erfelijkheidsbeginsel 420
Eropa 11, 13, 100, 102, 105, 188, 338
Errington 327, 428, 429
Eteokles 102, 103
ethnographic baptism 11
ethnographic reality 136
etnografi 4, 11, 12, 18, 83, 97, 109, 110, 116, 141, 153, 165, 166, 167, 168, 174, 178, 182, 183, 185, 202, 203, 207, 223, 249, 259, 261, 284, 286, 294, 297, 326, 328, 332, 414, 423, 449, 452
Europeesch Lagere SchooI 269
Eurydike 103
evolusi 46, 53, 78, 171, 447
evolusionistis 53
exact sciences 28

F

fakta etnografis 18, 414, 423
fakta sosial 37, 43, 136, 405
feminine society 145
fenomena kebahasaan 27, 29, 59
Ferdinand de Saussure 4, 21, 33, 91
Ferdinand Magellan 188
filiation 134
filologi 184, 185
filosofis 4, 34, 90, 175
filsafat 3, 4, 8, 9, 10, 15, 17, 52, 163, 342, 344, 349, 352
Fir 119, 126
Firth 203
Five Families 259
flash-back 278
folklore 99, 135, 178
fonem 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 83, 84, 85, 86, 87, 94, 163, 164, 382, 383, 384
fonologi 32, 57, 58, 59, 83, 84, 381
form 34, 35, 39, 51
formula 29, 43
Franz Boas 13, 17, 202
frasa 59
Frazer 104
Freud 66, 79
Friedericy 416, 418, 428
From Honey to Ashes 17, 151, 167
Fugue 88
Fungsi pertukaran 384
Fungsionalisme-Struktural 60, 65

G

Gallikanawa 195
gambar cermin 402, 405
gathuk 360, 405
gebyok 317
Geertz 182, 247, 253, 327, 339, 340, 341, 358, 367, 386, 419
gejala alam 28
gendhing Jawa 90
Genesis 170, 171
genetis 67
geografis 116, 117, 121, 124, 126, 132, 187, 233, 236, 237, 244, 245, 246, 247
George Dumas 10
George Dumezil 15, 99
Gestapu 1965 263, 264
Ginadaos 115
gipsy Laut 188
Gitxaden 119
Gitxatla 113, 131
golongan bangsawan 408, 410, 422
golongan priyayi 265, 327, 328, 410, 419, 420, 421, 422, 424
Goodenough 23
Great Tradition 340
Greenwich Village 13
grid 88, 95
gross constituent units 86
Gunawan Mohammad 44
Gupernemen 420
guru bantu 306, 307, 308, 309, 310, 312, 313, 315, 324
gurubesar 16, 255

H

Haimon 103
Hajira 190

Buku ini tidak diperjualbelikan.

hakekat bahasa 33, 34
hakekat tanda 35
Halle 57
Harari 263
Harmonia 100, 101
Harmonisasi 362
harmony 286
Hegel 323, 324
Hegelian 324
Helman 286
hermeneutik 251, 253, 254
Herskovits 338
heuristic device 162
Hindu-Buddha 291, 354, 358, 359
hipotesa 28, 142, 306
historical particularism 447
historis 8, 46, 47, 69, 81, 82, 352, 354, 357, 371, 377, 423, 447
History of Java 341
Hocart 99
homeomorph 30
homologi 160, 173, 277, 311
Houx 118, 119
Hubungan adopsi 316, 321
hubungan kebalikan 231, 232
hubungan paradigmatis 49, 50
hubungan patron-klien 315, 316, 320, 321, 329, 478
hubungan pertukaran 143, 314
hubungan sintagmatik 47, 49
hubungan timbal-balik 88, 314, 315, 317, 319, 320
hukum-hukum transformasi 69, 450
hukuman supernatural 409
human mind 25, 75
humaniora 5, 6, 17, 60, 183, 263
humanities 28
Hunt 110, 115, 129
hypermediation 89

I

identitas 39, 40, 41, 49, 50, 51, 83, 173, 174, 210, 216, 239, 243, 244, 245, 247, 249
identitas kesukuan 243, 244
ilmu eksak 7
ilmu fisika 29
ilmu geologi 79
ilmu sosial 4, 5, 6, 7, 28, 29, 443, 444
ilmu sosial-budaya 4, 7, 28, 167, 444
ilmuwan sosial 3, 4, 6, 29, 185, 186, 288, 329, 419
inferioritas 186, 233, 243
ingenieur 172
inherent capacity 67
inherent discontinuity 89
inner 89
integrasi sosial 385, 393
interdependent terms 42, 51
Interlude 88
International Council of Social Sciences 15
interpersonal rules 43
Interpretasi 168, 208, 248
interpretasi 104, 106, 109, 142, 207, 229, 248, 249, 258, 259, 260, 261, 330, 360, 368, 369, 370
interpretive 254
inversi 219, 226, 231, 277, 437
inversional 231, 232, 241, 401, 404, 405
irama visceral 89
isi 34, 35, 39, 42, 51, 57, 58, 62
Islam 337, 338, 339, 340, 341, 343, 344, 345, 348, 349, 350, 352, 353, 354, 355, 356, 357, 358, 359, 360, 361, 362, 365, 366, 367, 368, 369, 370, 371, 372, 409
isomorphism 88
istilah kekerabatan 26

J

J.J.Bachofen 53
Jacques Lacan 14, 15
jagad sosial 246, 267, 282, 290
Jakobson 4, 13, 14, 32, 33, 52, 53, 55, 56, 57, 58, 83, 84, 87, 94, 164, 165, 170, 381
Jalan Menikung 329
jauhar awal jauhar akhir 350
Javanese mind 286
Jawa 36, 37, 54, 55, 61, 62, 81, 84, 90, 182, 187, 244, 253, 259, 261, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 279, 280, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 304, 325, 326, 327, 328, 331, 332, 337, 339, 340, 341, 342, 343, 344, 345, 347, 348, 349, 350, 352, 353, 354,

Buku ini tidak diperjualbelikan.

355, 356, 357, 358, 359, 360, 361, 362, 363, 364, 365, 366, 367, 368, 369, 370, 371, 372, 445
Jay 339, 340, 414
Jaya langkara 341
Jean Piaget 66
jekek 307
Jimat Kalimusada 354, 355, 356, 357, 358
jodoh ideal 384, 408, 411, 413
Jokaste 101, 102, 103
Jugul Muda 341
junior 361

K

kadewatan 347
Kadmos 100, 101, 102, 105, 106
Kalijaga 349, 350, 351, 352, 353, 354, 355, 357, 358, 362, 364, 365, 366, 367, 371, 477
kalimat syahadat 228, 232, 358
Karl Marx 66, 79, 323, 334
Karlina 183
Kartodirdjo 327, 410, 419, 420, 423, 424, 430, 431, 432, 433
Kartodirjo 432
kasekten 425, 433, 430
Kassakoff 168
kategori sosial 210, 215, 242, 327, 329, 400, 413, 414, 415, 437
Katholik 343
Kayugung Susuhing Angin 351
kebangsawanan 407, 412, 413, 417, 418, 421, 424
kebudayaan 23, 24, 25, 26, 30, 32, 45, 60, 64, 65, 69, 71
kegiatan ilmiah 5, 7
kehidupan Darat 186, 235, 239, 242, 243
kehidupan laut 186, 211, 216, 235, 238, 239, 240, 242, 243
Kejawen 367
kekerabatan 220, 221, 222, 223, 224, 227, 228, 229, 233, 234, 235, 242, 382, 384, 385, 391, 393, 396, 406, 446
kekuasaan kosmis 430
kelas penguasa 435
kelas priyayi 423
kelas sosial 400, 401, 410, 424
kelompok kekerabatan 118, 132, 384, 385, 393, 406, 408, 414
kemurnian darah 418, 419, 425, 429, 435, 436, 439
kepala adat 407
kerangka teori 7, 53, 202, 303, 444, 447
Kerukunan 372
kesukan 292, 293
kesukuan 243, 244, 339
Ketergantungan Struktural 65
ketiban ndaru 431
Khidir 349, 350, 351, 352, 353
Kimono Biru 256, 257, 258
kisi 88, 89, 95
kisi eksternal 88, 89
Kitab Kejadian 170
Kleden 294, 330, 332, 333
kode 64, 66, 121, 158, 159, 297, 334
kode gerak 64
kode nada 64
kode suara 64
kode tulis 64
Kodim 274
Koentjaraningrat 24, 327, 409, 413, 414, 419, 420, 421, 422, 423, 449
kognitif 186, 240, 248, 289, 358, 361, 367, 370, 371
kombinasi 36, 46, 57, 58, 84, 93, 94, 109, 338, 409
komparatif-struktural 439
komunikasi 27, 28, 42, 45, 48, 54, 66, 80, 92, 147, 148, 166, 245, 384, 385, 393
konfigurasi 69
konsep 5, 6, 7, 26, 27, 29, 36, 37, 40, 47, 50, 58, 59, 60, 61, 63, 77, 86, 161, 163, 174, 236, 237, 246, 326, 329, 350, 352, 376, 381
konsep analitis 5, 6, 7, 161
kontak kebudayaan 78, 376
kontekstual 208, 439
kontradiksi 82, 133, 135, 136, 158, 186, 217, 226, 227, 237, 238, 248, 249, 259, 260
kontradiksi empiris 186, 248, 259
kontradiktif 227, 241, 259, 260
kontras 11, 57, 227, 232
Korelasi 27

Buku ini tidak diperjualbelikan.

korelasi 25, 26, 27, 43, 133, 165
kosmologis 121, 124, 125, 132
krama inggil 62
krama madya 62
Kraton Mataram 358, 360
Kreon 101, 102, 103
Kresna 256
Kristen 338, 343
Kronenfeld 44, 168, 169, 176
Ksemaksen 113, 128
kunduran 37
Kuntowijoyo 279, 294
Kurusetra Arjuna 256
kuthuk 54
kutub anti-struktur 285
kutub struktur 285
kutuk 54
Kwakiutl 106

L

L.H.Morgan 53
La Vida 259
Labdakos 103, 105
labiality 56
Laboratoire d'Anthropologie Sociale 16, 19
Labuan Bajo 187, 188
Lagu Pembukaan 87
Laios 101, 103, 105
lakon 81, 181, 314, 352, 399, 431, 439
Laksono 291
Lane 66, 67, 68, 69
language 26, 27, 36, 41, 85, 88, 159, 168
lapisan priyayi 410, 422, 424
lapisan sosial 394, 405, 406, 407, 410, 416, 421, 422, 423, 424, 436, 437, 439
larangan incest 375, 382, 383, 384, 385, 387, 388, 392, 394, 395, 397, 398, 405, 409, 414, 435, 436, 437
lawwamah 350, 351
Laxalan 113
Leach 63, 75, 79, 91, 92, 99, 100, 103, 104, 108, 109, 170, 171, 177, 178, 182, 203, 284
Lekra 263, 269, 271, 281, 283
leksikon 67
lelana brata 430
Lele 161
lelembut 346, 358, 359, 360, 362
Leon Mariller 15
Les Structures elementaires de la parente 14
Lévi-Strauss 3, 4, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 44, 52, 53, 57, 59, 60, 61, 62, 67, 68, 71, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 99, 100, 102, 103, 104, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 141, 142, 143, 145, 146, 147, 148, 150, 151, 153, 154, 155, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 181, 183, 185, 186, 203, 204, 253, 255, 259, 261, 262, 263, 264, 284, 295, 296, 301, 303, 323, 324, 334, 377, 380, 381, 382, 383, 384, 385, 386, 443, 444, 445, 446, 447, 450
Lévy-Bruhl 12
Lewis 167, 168, 175, 259, 339
lexia 263
liaison officer 12
life history 278
liminal 279, 280, 281, 282, 284, 288, 290, 332
linguistic sign 34, 36
linguistik 23, 24, 26, 27, 28, 29, 30, 33, 34, 42, 45, 52, 54, 57, 59, 63
linguistik antropologi 26
literary arts 31
Little Tradition 340
logical rules 109
logical tool 108
logika dasar 76
logika mitos 106, 163, 172
logika primitif 76
logis 25, 155, 176, 260, 324, 333, 352, 369, 370
lolo bangko 406
Lubis 332, 333, 334

Buku ini tidak diperjualbelikan.

lycee 9
Lykos 101

M

macapatan 342
Madura 25
magang 308, 312, 423, 424
magna cumlaude 33
Magnis-Suseno 399, 400, 430, 433, 434
maitre de recherches 14
makna referential 86
maknawi 43, 59
makro kosmos 430
malih 61
Malin Kundang 115
Malinowski 17, 79, 182, 184, 203
mampir ngombe 292
Man 16
Mandar 418
mandarek 210
mandelauk 210
Mantri Guru 265, 292, 304, 317, 319, 320
manunggal 294
manunggaling Kawula lan Gusti 293
Mapololeteang 427
maradeka 416, 417, 418
Marcel Granet 13
Marcel Mauss 12, 15, 16, 29
martabat 231, 406, 407
Marxis 65, 66, 271
Mary Douglas 161, 164, 173, 175
Marzuki 183
mas kawin 407
Mataselompu 427, 428
materialisme historis 8, 447
maternal uncle 132
mathematical models 27
matrilateral cross-cousin 135
matrilineal 118, 119, 132, 134, 135
matrilineal cousin 132
matrilinealitas 132, 134
matrilokal 118, 119, 120, 121, 122, 126, 127, 133, 134
Mattulada 379, 380, 408
Maurice Leenhardt 15
Maurice Marleau-Ponty 9
Mawken 187
Max Ascoli 13
Max Erns 13
maximal 120
maximal separation 123
Maybury-Lewis 167, 168, 175
meaningful whole 31
mediator 130, 148
meneng 65, 293
men's house 143, 148
Messenger 339
metaempiris 430
metaforis 48
Metlakatla 113, 117
metode 6, 51, 57, 80, 85, 87, 92, 158, 161, 163, 167, 172, 173, 177, 204, 288, 449
metodologis 6, 30, 71, 288
mikro kosmos 430
militan 269, 281, 282, 283, 284, 287
minggat 304, 308, 318
minimal separation 123
Mintaraga 429, 431, 434, 436, 437, 439
mistresses 79
miteme 86, 94, 95, 100, 102, 104, 107, 154, 155, 204, 205, 206, 208, 226
Mithologiques 264
mitologi 77, 79, 88, 99, 106, 107, 133, 160, 177, 185, 382
mitos 30, 31, 45, 67, 69, 70, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 373, 375, 376, 377, 378, 379, 380, 381, 382, 386, 387, 388, 392, 393, 394, 395, 396, 398, 399, 401, 402, 403, 405, 406, 409, 410, 416, 420, 426, 432, 435, 436, 437, 438, 439
model 6, 8, 15, 23, 24, 27, 30, 33, 60, 61, 64, 65, 70, 79, 91, 159, 160, 164, 171, 174, 247, 248, 249, 284, 285, 358, 367, 369, 381, 386, 399, 435, 436, 439, 447
model matematis 27
model of 247
models of the anthropologist 174
Moertono 422
Moiety 143
moiety 143, 144

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Mojokuto 327, 340
molekul DNA 30
morfem 85, 86, 382
mother's brother's daughter 131
Movement 88
Muhamma 189, 193, 202, 204, 209, 215, 228, 232, 237, 240, 241, 242, 243, 245, 247, 248
Munawar 183
Musee de 1'Homme 11, 12, 14, 18
musik 8, 31, 45, 63, 64, 87, 88, 89, 90, 91, 93, 96, 104, 109, 124, 128, 137, 155, 157
Musik Pengantar 87
Musim Gugur Kembali di Connecticut 256, 257, 258
muthmainah 350
Myerhoff 182
myth 19, 82, 85, 136, 164, 165
Myth and Meaning 19
mytheme 94, 102, 204, 263, 381
mythemes 86
mythic system 88
mythical characteristics 85
mythical discourse 94
mythical figure 82, 297
mythical thought 157, 262, 323
mythological time 95

N

Nafsu Mulhimah 351
nalar Jawa 253, 286, 288, 295, 297
nalar manusia 25, 26, 75, 76, 77, 78, 79, 106, 136, 173, 259, 380, 381
nalar mitis 136, 157, 158, 323, 324, 405
Nambikwara 12
naratif 31, 32
nasality 56
Nasi 123
nasionalisme 5, 183
Nass 113, 115, 117, 134
native model 174
native models 174
natural 28, 89
nature 75, 82, 104, 147, 212, 382, 383, 384
Nawawi 183
nazal 55
Nazi 13
ndesani 294
ndeso 291, 307, 318
Ndoro 304, 307, 308, 309, 310, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 319, 320, 322, 324
negative 38, 58, 131, 136
nembang 267
neuromental 90
New School for Social Research 13
New York Ecole Libre des Hautes Etudes 13, 14
New York Public Library 14
Ngelmu Jatining Jejer ing Pangeran 349
ngemong 329
ngenger 319, 320, 424
nggamel 267
ngoko 61, 62
Nikolai Troubetzkoy 30, 33, 58
Nimmo 188, 189, 212, 213, 218, 220, 228, 229, 233
nirsadar 52, 59, 60, 67, 75, 136, 174, 286, 297, 332
nJawani 368, 400
njoged 267
nomenclatures 37
nomenklatur 37
nominalis 34
non-literary 31
non-reversible time 81, 82
norms 43
nukat ghaib 350
nurbuat 350
Nutini 338
nyekek 280, 281, 293

O

obyek budaya 89
Oedipus 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 170
onder 265, 268
oposisi 25, 38, 57, 69, 117, 120, 121, 122, 123, 125, 126, 160, 162, 165, 173, 174, 177, 186, 207, 215, 218, 233, 241, 242, 243, 247, 249, 266, 269, 272, 273, 276, 277, 285, 287, 293, 311, 324, 327, 422
oposisi berpasangan 57, 69, 121, 125, 241, 266, 273, 285, 287

Buku ini tidak diperjualbelikan.

oppositional 94, 207
oppositive 58
ora ngongso 292
ora ngoyo 292
orang kecil 281, 410
order 52, 66, 115, 136, 158, 172, 286, 339
Ortner 182
Oscar Lewis 259
othak-athik 172, 360, 405
Overture 87

P

pababagai 211
pabicara 427
pakem Mahabharata 354
Palmier 410, 419, 420
pamumuna 211
pancer wali 409
Panembahan Senopati 359, 361, 362, 367
pangreh praja 421, 422
Panji 341
pankronis 82, 95
pantes 325
papabuges 211
Para Priyayi 251, 253, 255, 261, 262, 263, 264, 265, 268, 277, 281, 282, 289, 292, 293, 294, 301, 303, 305, 309, 311, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 332, 334, 413, 414, 421, 422, 424
paradigma struktural 3, 4, 16, 65, 70, 71, 99, 175, 177, 183, 380, 443, 444, 445, 447
paradigmatik 34, 47, 51
paramorph 30
parole 34, 42, 43, 44, 45, 51, 80, 81, 82
partikularisme historis 447
Pasak Tempo 201
pascasarjana 6, 236
patrilateral parallel cousin 221, 233
patrilineal 134, 220
patrilinealitas 132, 134
patrilocal 118, 136
patrilokal 118, 119, 126, 127, 134, 135
Paul Nizan 9
pegawai negeri 412, 421
pejabat kerajaan 423
pelapisan sosial 132, 314, 405, 415, 416, 418, 419, 421, 424, 434, 438
Pelops 101
pemerintah kolonial 420, 421, 428
penanda 34, 35, 36, 37, 38, 39, 46, 51, 58
penanggalan Jawa 409
pendekatan struktural 3, 16, 29, 52, 65, 370, 386, 443, 444, 446
Pendongeng 261
pengasong teori 5
pengemban kebudayaan 244
pengembara Laut 188
pengembaraan 9, 243, 245, 246, 247, 355
penggedhe 422
pentatonis 90
penyebaran kebudayaan 203, 337, 338, 376
perangkat logika 108
performance 43
perkawinan ideal 407, 425
perkawinan incest 435, 436
perkawinan sumbang 409
permutasi 29
pernikahan 270, 272, 382, 383, 384, 385, 386, 387, 388, 390, 391, 392, 393, 394, 395, 397, 398, 399, 400, 401, 405, 406, 408, 409, 410, 411, 412, 413, 414, 416, 435, 438
persepupuan 414
pertukaran 135, 143, 314, 382, 384, 385
pertukaran barang 314, 385
pertukaran sosial 382, 385
pertukaran wanita 384
perubahan 37, 45, 46, 61, 62, 63, 65, 69, 109, 130, 178, 189, 210, 255, 290, 291, 295, 311, 320, 328, 329, 337, 338, 339, 368, 376, 413, 422, 444, 446, 447, 448, 450
petangan 409
Pettit 31, 32, 35, 42, 50, 55, 57
phoneme 54, 59
phonemes 26, 159
phonic 36, 40, 53
phonology 32
phrases 59

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Pigeaud 339
Piningit 142, 150
Pitoto' si Muhamma' 186, 189, 202, 204, 207, 208, 248, 249
PKI 253, 259, 262, 263, 270, 271, 272, 273, 274, 281, 282, 283, 284, 285, 287, 288, 295, 296, 334
playboy 291
pola pikir 75, 171, 172
pola pikir 'insinyur' 172
pola pikir 'tukang' 172
politik kepegawaian 420
politik perkawinan 406
Polster-Coster 261
Polyneikes 102, 103
Porcher 113, 117
positivisme 4
positivistik 4, 6
postmodernistis 6
Pra-Islam 340, 341, 343, 344, 352, 353, 357, 358, 359, 361, 362, 365, 366, 367, 371, 372
Prague Circle 53
Pralambang 341
primitif 75, 76, 135, 136, 172, 173, 443, 446
Primitive Society 9
Priyayi 253, 255, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 277, 279, 280, 281, 282, 289, 290, 292, 293, 294, 295, 296, 299, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 318, 319, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 332, 334, 376, 410, 411, 413, 414, 419, 420, 421, 422, 423, 424
priyayi birokrasi 420
priyayi bukan-pangrehpraja 420
priyayi kecil 420
priyayi luhur 420
priyayi pangrehpraja 420
priyayi profesional 420, 421
processual 448
producer 5
prophecy 358, 360
Propp 99
proses sejarah 46
pseudo history 377
psikoanalisis 14, 15, 66, 79
psikofisiologis 90
psychological 35, 40
Puerto Rico 259
pulung 425, 431, 436
punggawa 190, 423
pusaka 130, 135, 183, 431, 432, 433

R

Raden 291, 381, 388, 395, 396, 397, 398, 400, 401, 402, 403, 404, 414, 415, 420, 436
Raden Mas 420
Raden Sadana 381, 388, 395, 396, 397, 398, 400, 401, 402, 403, 404, 414, 415, 436
Raffles 341
Raglan 99
Raja Kapa-Kapa 341
Raja Mataram 358, 360, 362, 365
raksasa 17, 70, 144, 185, 351, 396, 398, 399, 400, 401, 403, 404, 414, 415, 431, 437, 438
Ralph Linton 13
Rama 341
rantai paradigmatis 48
Rantai sintagmatis 48, 277, 306
rare bajang 350, 351
Ratu Kidul 182, 358, 359, 360, 362, 363
Rauf 379
reaction 338
reduksi 161, 167
reduksionis 164, 165, 166
reduplikasi 89
regularities 66, 69, 171
rekayasa komunikasi 27, 28
Relasi 49, 50, 89, 95, 109, 311, 322, 323, 329, 345, 349, 354, 362, 366, 401
relasi 25, 26, 38, 39, 42, 46, 47, 48, 49, 50, 57, 58, 59, 60, 61, 68, 69, 82, 84, 86, 89, 91, 94, 95, 102, 104, 108, 109, 121, 151, 153, 155, 160, 206, 207, 208, 212, 223, 227, 238, 263, 264, 277, 287, 303, 311, 314, 316, 321, 322, 323, 325, 326, 329, 330, 333, 334, 337, 344, 345, 352, 365, 366, 367, 369, 370, 371,

Buku ini tidak diperjualbelikan.

372, 381, 382, 384, 391, 393, 404, 405, 414, 430, 436, 439
relasi diakronis 68, 69
relasi genealogis 348, 369, 371
relasi historis 371
Relasi Inversional 404
relasi oposisi 38, 207
relasi paradigmatis 32, 50, 51
Relasi Profesis 358, 371
relasi simbolik 372
relasi sinkronis 68
relasional 38, 39, 47, 329
relations of relations 61
relative 58, 218
Religions Comparees des Peoples sans Ecriture 15
Religions Comparees des Peuples Non Civilises 15
religious world view 172
Rendra 100
residence 134, 136
reversible time 80, 81, 82
rhyme 166, 167
Ricoeur 165
rinjing 313
ripadeppe' mabelae 408
ritual 104, 129
rituil 67, 114, 159, 182, 203, 254, 370, 445
Robert Lowie 9, 13
Robert Merton 65
Rom Harre 30
Roman Jakobson 4, 13, 14, 21, 33, 52
Rondo 88
Roro Jonggrang 115
roso 289, 293
roso rikuh 289
Rosyadi 183
ruang 61, 69, 86, 235, 236, 237, 246, 317, 319
ruh idhafi 350
Ruth Benedict 13

S

Sadana 381, 388, 395, 396, 397, 398, 400, 401, 402, 403, 404, 414, 415, 436
Sak cukupe 291
Sak madya 291, 292, 293, 295, 297
Saksono 350, 351
Sama 210, 211, 244, 245, 246, 249
Samparaga 191, 192, 214
sampo pinruang 383
sampo pintallung 383
sampo sikali 383
Samson and Delilah 230
santri 279, 281, 327
sastra 184, 185, 253, 255, 259, 261, 262, 263, 288, 295, 296, 301, 302, 303, 330, 331, 333, 334
sastra klasik 337
sastra lisan 183, 189
Sather 187, 220
saudara sepupu 128, 230, 383, 393, 409, 410, 413, 435
Savage Mind 17
Sawerigading 375, 377, 378, 379, 380, 381, 386, 387, 388, 389, 390, 391, 392, 393, 394, 395, 397, 398, 401, 402, 403, 404, 405, 406, 415, 419, 425, 434, 435, 436, 437, 438, 439
Scherer 419, 420
science of the concrete 71
scientific 28
sea gypsies 188
sea nomads 188
Sedyawati 183
segitiga tegak 285, 286, 287, 296, 306
sejarah kehidupan 259, 278, 286, 287, 288, 296, 306, 309, 311, 323, 324
sejarah-sejarahan 377
sekti 291, 430
selir 79, 323, 432
semantik differensial 32
semantis 43, 45, 55, 163
Semar 291, 293, 294, 295, 297
Sembilan Wali 350
Semedi 293, 430
semem 85, 86
semiotik 34
semiotis 45, 51, 70
seni adat 31
sepak raga 191, 209
sepupu dua kali 383, 408
sepupu patrilateral parallel 221
sepupu sekali 383, 391, 393, 394, 408, 414
sepupu tiga kali 408

Buku ini tidak diperjualbelikan.

sepupu-silang 131
Serat 261, 354, 355, 410
Seribu Kunang-Kunang di Manhattan 258
Seten 289, 307, 308, 309, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 321, 322, 323, 324, 325, 327, 329, 330, 331
siasat budaya 245, 246
sigar boloh 191, 193
Sigmund Freud 66, 79
sign 34, 36, 58, 88, 94
significance 264
signified 34, 35, 36, 51, 58
signifier 34, 35, 36, 51, 58
signifikansi 264
simbol 45, 51, 65, 66, 70, 86, 87, 162, 163, 164, 215, 230, 243, 259, 260, 354, 370, 382
simbolisasi 65, 109, 135, 216, 219, 220, 233, 235, 239, 240, 247, 248, 343, 344, 350, 351, 353, 397, 400, 401
Simboloh Panggapparina 200
Simone de Beauvoir 9
sinematik 31
sinkretis 280, 338, 339, 341, 342, 343, 348, 367
sinkretisasi 337, 338, 339, 341, 342, 343, 344, 348, 353, 362, 367, 368, 370, 371, 375
sinkretisme 337, 338, 339, 341, 342, 344
sinkronis 34, 46, 47, 51, 68, 82, 91, 93, 95, 171, 208, 277
sintagmatik 34, 47, 48, 49, 50, 51, 57
sintaksis 67, 85, 163
sintesis 324, 325, 342
Siojang 379
sirikan jejodhohan 408
sistem bunyi 53, 54
sistem fonem 58, 59
sistem kekerabatan 4, 13, 14, 15, 18, 24, 26, 27, 53, 66, 67, 76, 168, 220, 223, 233, 382, 384, 385, 443, 446
sistem konvensi 34
slametan 310, 409
social charter 182
Social Sciences 15, 28
societeit Concordia 269
sodagar 423
Soesangobeng 187, 188, 189, 210, 233
Soimun 183
Sonata 88
soneta 165, 166
Sorbonne 8, 14
sosiologi 3, 10, 16
sosiologis 116, 120, 121, 124, 126, 127, 132, 242
Spartoi 100, 102, 105, 107
spektrum suara 39
Sphinx 101, 103, 105, 106
Sri Sumarah 251, 253, 255, 256, 257, 258, 261, 262, 263, 264, 265, 268, 277, 282, 285, 286, 294, 376
statistical models 27
status sosial 109, 127, 264, 268, 320, 412
structural linguistics 29, 52
structure 26, 27, 41, 61, 65, 67, 82
structuring 67
struktur 25, 26, 27, 41, 44, 54, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 67, 68, 69, 76, 79, 80, 82, 89, 116, 127, 130, 132, 158, 160, 162, 163, 165, 166, 167, 173, 174, 175, 248, 254, 264, 278, 284, 285, 286, 287, 288, 295, 296, 297, 301, 303, 306, 316, 322, 323, 324, 325, 330, 331, 332, 334, 337, 344, 370, 371, 377, 445, 449, 450
struktur batin 61
struktur dalam 61, 65, 67, 68, 69, 323, 449, 450
struktur differensial 41
struktur formal 166
struktur ganda 82
struktur luar 61, 67
struktur mental 89
struktur mitos 160, 169, 174
struktural 3, 4, 5, 7, 13, 15, 16, 17, 19, 29, 30, 33, 34, 51, 52, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 63, 64, 65, 66, 68, 69, 70, 71, 76, 79, 80, 83, 84, 85, 86, 92, 93, 99, 100, 104, 108, 109, 110, 157, 159, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 175, 177, 178, 183, 185, 186, 203, 204, 208, 222, 251, 253, 254, 255,

Buku ini tidak diperjualbelikan.

261, 262, 263, 278, 295, 296, 301, 303, 323, 326, 329, 330, 331, 333, 337, 352, 370, 443, 444, 445, 446, 447, 449, 450
strukturalisme 3, 8, 17, 19, 34, 50, 60, 65, 66, 67, 68, 69, 77, 99, 167, 261, 297, 376, 443, 444, 446, 447, 450
subtance 39
subterranean journey 123
Sufi Jawa 356
sufiyab 350
sugih sanak kadang 414
sugih tanpo bondo 293
Sumange 379, 388
Sumantri 291, 314
Sumarsono 183
Sunan Kalijaga 350, 351, 352, 353, 354, 355, 357, 358, 362, 364, 365, 366, 367, 371, 477
sunrang 407
superioritas 186, 219, 233, 239, 240, 241, 242, 243
Suralaya 345, 346, 347
surface structure 61, 67
Suyami 379, 380, 388, 395
Syah 379, 391
symphony 88, 128
Synchronic 34, 46
syncretic 338
syntagm 49
syntagmatic 34, 47
system of relations 61

T

tafsir 5, 104, 109, 116, 126, 129, 133, 147, 157, 163, 168, 169, 207, 214, 219, 222, 224, 229, 232, 235, 237, 254, 255, 258, 264, 294, 296, 302, 303, 330, 334, 358, 366, 372,373, 375, 379, 387, 388, 391, 392, 394, 395, 397, 413
tafsir simbolik 254
tanda kebahasaan 34, 36, 46, 55
tapa 346, 430, 432, 435, 436
Tapper 339
tatanan 52, 78, 158, 172, 286, 361, 369
tataran empiris 76, 450
tataran nirsadar 59, 60, 67, 136, 174, 286
tau ammeng 416, 417, 418
tau deceng 416, 418
tau maradeka 417, 418
tau maradeka ma'nennungeng 417, 418
tau maradeka ri sampengi 417, 418
tau tongeng karoja 416
techno-economic 121, 124
teks 31, 32, 96, 110, 182, 184, 189, 208, 222, 253, 337, 344, 355, 380
Telephassa 100
tempe bosok 318
teori diffusi kebudayaan 78
teori evolusi 78, 447
teori kebudayaan 78
teori linguistik 87
terms 38, 41, 42, 47, 51, 59
Tesis 325
tesis 6, 8, 10, 14, 15, 324
The Elementary Structures of Kinship 14
The Jealous Potter 19, 136
The Naked Man 17
The Origin of Table Manners 17
The Raw and The Cooked 17, 87, 137, 151, 157
The Story of Lynx 19, 137
The View From Afar 19
The Way of the Mask 19
Thebes 100, 101, 102
theme song 87
Thomas 168, 169, 176
timeless 81
tinanda 34, 35, 36, 37, 38, 39, 46, 51, 58
Tjahru 388, 391
To ri jene 187
To-Manurung 182, 406, 419, 425, 426, 427, 428, 434, 435, 436, 437, 438, 439
To-matowa 427
To-mulaiee 428
tokoh adat 144, 145, 147
tokoh mitis 82, 295, 297
tokoh perantara 130
Toraja 189, 190, 194, 195, 216, 219, 220, 224, 226, 242
totem 177
Totemisme 17, 71, 99, 443, 446

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Tradisi Ageng 340
Tradisi Alit 340
Tradisi Kraton 340
Tradisi Wong Ci1ik 340
transformasi 60, 61, 62, 63, 64, 65, 69, 109, 140, 154, 160, 265, 266, 277, 297, 306, 311, 323, 450
tresna 37
tribal 339
Tristes Tropique 9, 11
Troubetzkoy 30, 33, 57, 58, 59
Troubetzky 59
Tsimshian 109, 110, 111, 112, 113, 115, 116, 117, 118, 119, 124, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 168, 170
Tsimshian Texts 110, 119
tukang copy 5
Turner 279, 284, 291
Tuturan 42, 43, 44
tuturan 34, 43, 44, 45, 48, 56, 59
tyang alit 421

U

ujaran 34, 45, 51
Umar Kayam 44, 253, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 287, 288, 289, 290, 291, 293, 294, 295, 296, 297, 301, 302, 306, 324, 325, 326, 331, 332, 334, 376, 401
unconscious 52, 75, 136, 159
unconscious wishes 79
uninvited guest 25
unity 170, 286
universal 24, 36, 75, 106, 382, 383
Universitas Columbia 13
unsur kebudayaan 24, 25, 27

V

Van Niel 419, 420
velarity 56
Verifikasi 167
Viking Fund .for Anthropology 19
voice 56
voicing 56
vokal 35, 284

W

W.H.R.Rivers 17
wacana mitis 94
Wadah 39, 40, 51, 152, 352, 353, 370, 430
wahyu 425, 431, 436
Wajo 187, 416, 417, 418
waktu mitologis 95
Walisongo 350, 353, 366
Waux 128, 129, 130, 131, 133, 134, 135
wayang 314, 341, 348, 349, 352, 353, 354, 357, 372
We Tentriabeng 404
Weton 409
widodari 359
wingit 77, 181
wong cilik 266, 267, 268, 269, 271, 280, 281, 282, 290, 291, 295, 305, 308, 311, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 410, 414, 421, 422, 423, 424
wong gedhe 422
Woodward 339, 340, 355, 356, 360
Woromporong 427

Y

Yalman 162, 163, 164, 172, 173, 175, 176
Yayasan Rockefeller 13
Yudhistira 354, 355, 356, 357, 358
Yunani 106, 107, 108

Z

Zacot 188, 189, 210, 211, 212, 213, 214, 217, 237, 246
Zethos 101
Zeus 100, 102, 105

Buku ini tidak diperjualbelikan.

BIODATA PENULIS

Heddy Shri Ahimsa-Putra lahir di Yogyakarta, pada hari Jum'at Pahing, 28 Mei 1954. Memperoleh pendidikan dalam bidang Antropologi dari Universitas Gadjah Mada (Sarjana Muda, 1973-1976); Universitas Indonesia (Sarjana, 1978-1980; M.A.1983); Rijksuniversiteit Leiden di Negeri Belanda (Pascasarjana, 1980-1982); dan Universitas Columbia, New York City, Amerika Serikat (M.A, 1986; M.Phil, 1989; Ph.D, 1993). Pendidikan tinggi dalam bahasa Inggris diperoleh dari IKIP Sanata Dharma (Extension Course) Yogyakarta (1974-1976), dan bahasa Belanda dari jurusan Sastra Belanda, Fakultas Sastra, Universitas Indonesia (1978-1980).

Kini menjadi **pengajar tetap** di jurusan Antropologi Budaya, Fakultas Ilmu Budaya, dan staf pengajar pada program Pascasarjana, Universitas Gadjah Mada, Yogyakarta. Selain itu juga menjadi **dosen luar biasa** di: Universitas Atma Jaya, Fakultas Ilmu Sosial dan Politik, Yogyakarta (1996-1997); UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, pada program Pascasarjana (sejak 2000); ISI Surakarta, pada program Pascasarjana Kajian Seni (sejak 2000); Universitas Udayana, Denpasar, pada program Pascasarjana Kajian Budaya (sejak 2002); Institut Agama Islam Darussalam (IAID), Ciamis, pada program sarjana (1996-2000) dan program Pascasarjana Pendidikan Agama (2003-2005); Universitas

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Indonesia, pada program Pascasarjana Antropologi (2001-2004); Universitas Riau, pada program Pascasarjana Sosiologi (2004-2005); **dosen tamu** di Dagon University, Yangoon, Myanmar, pada jurusan Antropologi (2005); Universitas Cendrawasih, Jayapura, Papua, pada program sarjana Antropologi (2004-2005); Universitas Islam Indonesia Yogyakarta, pada program Magister Studi Islam (sejak 2006).

Sebagai peneliti, Heddy Shri Ahimsa-Putra pernah menjadi asisten peneliti di Pusat Studi Pedesaan dan Kawasan, UGM (1976-1978); di Department of Anthropology, Columbia University (1992), dan kini menjadi peneliti senior di Pusat Studi Pariwisata, UGM (sejak 1997) dan Pusat Studi Kebudayaan, UGM (1996-2004); menjadi anggota Tim Ahli pada Balai Studi dan Konservasi Borobudur (sejak 2000); serta menjadi ***Research Collaborator (Consultant)*** pada penelitian "Dampak Pariwisata di Danau Inlay, Negara Bagian Shan, Myanmar" oleh Tim Peneliti Universitas Yangoon, Myanmar (2004-2006).

Sebagai penulis tunggal, buku-bukunya yang telah diterbitkan adalah ***Keluarga Ngadimin and Others*** (dalam bahasa Jepang), mengenai lima keluarga pengemudi becak di Yogyakarta (1987); ***Minawang***, mengenai hubungan patron-klien di Sulawesi Selatan (1988); ***Strukturalisme Lévi-Strauss, Mitos dan Karya Sastra***, mengenai aliran strukturalisme Lévi-Strauss dan penggunaannya dalam analisis mitos dan karya sastra (2001).

Sebagai editor dan penulis, buku-bukunya yang telah diterbitkan adalah ***Ketika Orang Jawa Nyeni***, mengenai jenis-jenis kesenian di daerah Yogyakarta dan perkembangannya (2000); ***Ekonomi Moral, Rasional, dan Politik dalam Industri Kecil di Jawa***, mengenai strategi-strategi ekonomi pengusaha industri kecil di Jawa (2003); ***Jejak Masa Lalu, Sejuta Warisan Budaya*** (bersama Arwan Tuti Artha), mengenai warisan budaya di Yogyakarta

Buku ini tidak diperjualbelikan.

(2004); ***Masalah Kesehatan Dalam Kajian Ilmu Sosial-Budaya***, mengenai berbagai masalah kesehatan yang dipelajari dari sudut pandang psikologi, antropologi dan sosiologi (2005); *Esei-esei Antropologi: Teori, Metodologi dan Etnografi* (2006), mengenai berbagai isyu-isyu etnografi dan teoritis dalam antropologi.

Karya-karya ilmiahnya berupa artikel telah dimuat dalam majalah-majalah: *Basis*, *Prisma* (LP3ES), *Masyarakat Indonesia* (LIPI), *Masyarakat dan Kebudayaan* (LIPI), *Humaniora* (Fakultas Ilmu Budaya, UGM), *Sosiohumanika* (Pascasarjana, UGM), *Kalam*, *Gerbang*, *Jerat Budaya*, *Seni* (ISI), *Widyaparwa* (UNY), *Unisia* (UII), *Tembi*, *Iptek-Kom*, *Jurnal Ketahanan Nasional* (Pascasarjana Tannas, UGM), *Wacana*, *Dewaruci* (STSI Surakarta), *Asian Journal of Social Science*. Puluhan makalah untuk seminar, lokakarya dan pelatihan juga telah ditulisnya.

ooooo

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Jam'iyyah Ahlith Thoriqoh Al-Mu'tabaroh An-Nahdliyyah

UNIVERSITAS
AHMAD DAHLAN
YOGYAKARTA

STRUKTURALISME LÉVI-STRAUSS MITOS DAN KARYA SASTRA

Buku ini boleh dikatakan merupakan buku pengantar pertama yang cukup komplit bukan hanya mengenai pemikiran-pemikiran Levi-Strauss, tetapi juga mengenai cara analisis strukturalnya atas mitos-mitos orang Indian Amerika Selatan, yang ditulis oleh seorang antropolog Indonesia. Dalam buku ini diuraikan dengan rinci dan sistematis asumsi-asumsi dan model-model yang menjadi dasar analisis Levi-Strauss atas mitos serta tahap-tahap analisis strukturalnya.

Dalam buku ini Heddy Shri Ahimsa-Putra tidak hanya menjelaskan paradigma struktural dari levi-Strauss, tetapi juga memapankan strategi analisisnya sendiri yang sangat banyak diilhami oleh paradigma tersebut. Dengan analisis mitosnya Ahimsa-Putra mengajak kita untuk menyelami batin sosial orang Bajo lewat sebuah dongeng Bajo *Pitoto' si Muhamma'*, memahami nalar orang Jawa melalui karya sastra Umar Kayam yang sangat kental nuansa Jawanya, *Sri Sumarah*, *Bawuk* dan *Para Priyayi*, mengungkap sarana dan mekanisme sinkretisasi agama Islam di kalangan orang Jawa lewat fragmen-fragmen kitab klasik orang Jawa *Babad Tanah Jawi*, serta memahammi budaya Bugis-Makasar dan Jawa lewat mitos-mitos populer mereka *Sawerigading* dan *Dewi Sri*.

Sebagaimana dikatakan penulisnya buku ini diharapkan akan dapat membuka wawasan, melahirkan gagasan dan wacana baru tentang fenomena sosial-budaya di Indonesia, derta "dapat memperluas cakrawala batin kita dalam memandang dan memahami peristiwa sehari-hari di sekeliling kita"

KEPEL press

Penerbit Kepel Press
Puri Arsita A-6
Jl. Kalimantan, Ringroad Utara, Yogyakarta
Telepon: 0274-884500, 081-227-10912
e-mail: amara_books@yahoo.com
Amara Percetakan Penerbitan (Penerbit Amara Books) @Penerbitamara

ISBN 978-602-356-536-8
9 786023 565368